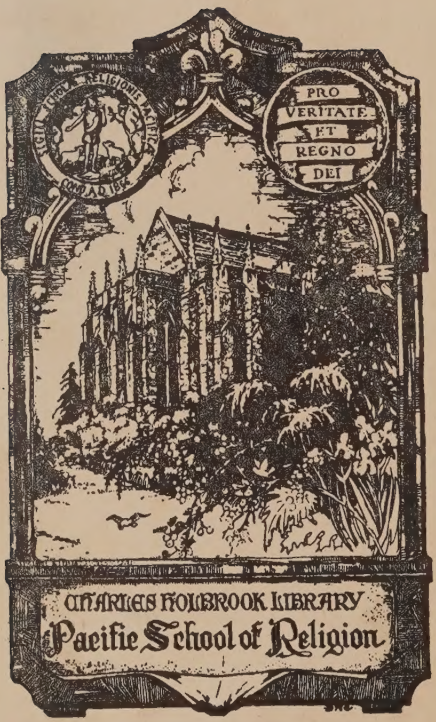

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift
1922 - 3259

III. Jahrgang 1886.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

herausgegeben

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 5. — für die *Schweiz*, M. 5. — für's *Ausland*.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich

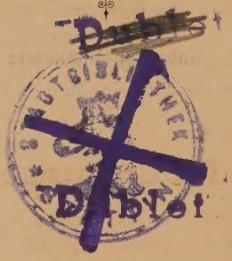
Für die Schweiz: Im Selbstverlage des Herausgebers.
Für das Ausland: Im Commissionsverlage von Meyer & Zeller.
(Reimmann'sche Buchhandlung).

1886.

V. 3
1886

88436

Druck von
Aschmann & Bollmann
in Zürich.



Inhaltsverzeichniss.

Seite

Usteri, J. M., Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn 1
Haggenmacher, O., Seb. Franck, sein Leben und seine religiöse Stellung 23, 65
Dr. **Volkmar, G.**, Prof., Der Wiener Evangelien-Papyrus 40
Steck, R., Prof., Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Forschung 42
Dr. **Stähelin, R.**, Prof., Zwingli-Autographen in Basel 53
Dr. **Steiner, H.**, Prof., Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft 88
Dr. **Volkmar, G.**, Neueres über den Polykarpus-Brief und die Ignatiusfrage 99
Lic. **Erichson**, Studien-Direktor, Zwingli-Autographen im Elsass 111
Dr. **Fritzsche, O. F.**, Prof., Glareana 114, 186
Dr. **Volkmar, G.**, Prof., Kritische Miscellen 116
Häring, Th., Prof., Die Theologie und der Vorwurf der „doppelten Wahrheit“ 129
Heitz, J., Ueber den Taufritus der reformirten Kirche der Schweiz . . . 158
Güder, E., Die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Reich Gottes und Kirche, insbesondere hinsichtlich der Ausübung christlicher Liebesthätigkeit 167, 193
Blösch, E., Ein ungedruckter Brief des Reformators Berchtold Haller . . 178
Dr. **Volkmar, G.**, Prof., Ein neuentdeckter Kanon N. Testamentes 184
Bretschger, U., Darstellung und Kritik der Versuche einer auf Egoismus gegründeten Ethik 217
Usteri, J. M., Zur Erklärung der Gleichnisse Jesu 238

Mittheilungen.

Seite

Meyer, F., Statistik der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz vom Jahre 1882—84 55
Programme der Teyler- und Haager-Gesellschaft 118, 189
Bücherschau 59, 118, 189, 248

Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn.

Habilitationsvorlesung

von Pfarrer *Johann Martin Usteri* in Affoltern b/H., Kant. Zürich.

Wenn ich mir vorgenommen, in meiner Probevorlesuug über *die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn* zu sprechen, so brauche ich wohl nicht erst über die Wahl des Themas durch einen Hinweis auf die fundamentale Bedeutung desselben für die christologische Erkenntniss mich zu rechtfertigen. Eher bedarf es einer Rechtfertigung in Anbetracht der Grösse der Aufgabe, die Ferdinand Christian Baur als eine der schwierigsten der neutestamentlichen Theologie bezeichnet hat.[1]) Ich könnte sie freilich eine leichte nennen, wenn es sich nur darum handeln würde, den geheimnissvollen und beziehungsreichen Sinn, welchen der dem Wortlaut nach schlichteste und anspruchsloseste Name in Jesu Mund durch den tiefsinnigsten, mannigfaltigsten und liebevollsten Gebrauch gewinnt, im Allgemeinen zu charakterisiren und an einer reichen Fülle von Aussprüchen zu illustriren. Eine solche beschreibende Betrachtung würde sich wesentlich darauf beschränken, den Kontrast aufzuzeigen, der in den meisten jener Aussprüche durch das Hereinleuchten eines erhabenen und geheimnissvollen, erst in der Vollendungszukunft sich ganz enthüllenden Hintergrundes eines höheren Wesens und Berufes in eine menschlich niedrige und anspruchslose Erscheinung entsteht, und der Ertrag für die Erkenntniss Christi liesse sich dann etwa in dem schönen Worte Kollenbusch's[2]) andeuten: Wer Hohheit hat, der kann sich selbst erniedrigen. Wer grosse Hohheit hat, der kann sich sehr tief erniedrigen. Wer gleich dem Allerhöchsten ist, der kann vor allen Andern am tiefsten sich erniedrigen. Allein sobald man sich mit einer bloss descriptiven Behandlung nicht begnügt, sondern den Wurzeln jener Selbstbezeichnung nachgeht und dem einheitlichen Quellpunkt auf die Spur zu kommen sucht, daraus sich ihre mannigfaltige Verwendung herleiten lässt, so wird man sich der Schwierigkeit der Aufgabe wohl bewusst. Denn man sieht sich in die heiligsten Tiefen des Selbstbewusstseins Jesu verwiesen. Darum möchte ich auch nicht, wie

[1]) Zeitschr. f. wiss. Theol. III, 274.
[2]) L. Pestalozzi, der christliche Glaube, S. 107.

schon geschehen,[1]) die Uneinigkeit der Erklärung ein beschämendes Schauspiel nennen, sondern lieber in ihr ein beredtes Zeugniss für die unergründlichen, göttlich erhabenen Tiefen des Selbstbewusstseins unseres Erlösers erblicken. Gerade diesem anspruchslosesten Namen gegenüber wird die Theologie am offenkundigsten zur Schülerin. Es soll ihr diess nicht zur Schande, sondern nur zur Demüthigung gereichen. Wenn ich mich nun trotz der Grösse der Aufgabe dennoch an sie heranwage, so soll es mit ehrfurchtsvoller Vertiefung in das Problem geschehen. Ich thue es einerseits, weil die Schwierigkeit reichlich aufgewogen wird durch die Bedeutung des eine Untersuchung vollauf lohnenden Gegenstandes, wie sie schon äusserlich aus dem 50maligen Vorkommen der Selbstbezeichnung in den Evangelien — die Parallelen nicht eingerechnet —[2]) erhellt, anderseits in der Erwartung, dass bei einer Frage, die schon so vielfach und von den verschiedensten theologischen Standpunkten aus untersucht worden ist, bei sorgfältiger Verwerthung und kritischer Sichtung der Vorarbeit am ehesten eine befriedigende Lösung zu erzielen sei.

In einer andern Hinsicht möchte jedoch das Thema noch einer Rechtfertigung bedürfen. Es ist nämlich ernstlich in Frage gestellt worden, ob überhaupt für die streng historische Forschung von einer Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn könne die Rede sein, ob nicht vielmehr erst von den Evangelisten dieser Name ihrem Jesus in den Mund gelegt wurde. Mit dieser Auffassung werden wir uns allerdings auseinanderzusetzen haben, doch thun wir diess lieber erst am Schluss, so grundlegend auch, beziehungsweise grundstürzend die Beantwortung der genannten Vorfrage für die ganze Untersuchung ist; aus welchem Grund und mit welchem Recht, wird aus dem Verlauf derselben sich ergeben.

Den am nächsten liegenden Ausgangspunkt für eine Begriffserörterung bietet die Worterklärung dar, wie sie sich aus dem Sprachgebrauch ergibt. Betreten wir den so vorgezeichneten Weg, so werden wir in's alte Testament zurückverwiesen, in welchem fragliche Selbstbezeichnung Jesu von so ausgesprochen orientalisch-semitischer Färbung unzweifelhaft wurzelt. Menschensohn ist dort einfach Wechselbegriff von Mensch und meint diesen nicht etwa nach der idealen, sondern nach der empirischen Seite seines Wesens, malt insbesondere seine Vergänglichkeit, oft auch seine Hülflosigkeit; an einzelnen Stellen ist ausdrücklich auf die Fehlbarkeit angespielt.[3]) Es ist mit Einem Wort der Mensch in seiner Abhängigkeit von Gott; ein starker Erdenbeigeschmack haftet dieser „malenden“[4]) Bezeichnung an.[5]) Dem steht auch Psalm 8 keineswegs entgegen; denn die dortigen Aussagen von dem Menschen, beziehungsweise „des Menschen Sohn“, sind rein synthetischer, mit dem Wortsinn des Namens geflissentlich kontrastiren-

[1]) Von Beyschlag, Christologie n. T., S. 21. — [2]) Keim, Jesus von Nazara, II, S. 66. — [3]) Z. B. 4. Mos. 23, 19. — [4]) Keim, a. a. O., S. 67. — [5]) Vergl. Hiob 25, 6.

der Art und bestätigen daher nur den sonstigen Sprachgebrauch. Doch wenn man etwa sagen wollte: Gerade weil hier dem schwachen Sterblichen ein so hoher Adel beigemessen wird, empfiehlt sich Psalm 8 als Ausgangspunkt für die fragliche Selbstbezeichnung Jesu, in welcher ja ebenfalls zugleich auf menschliche Niedrigkeit und auf göttliche Hoheit reflektirt ist, so wäre dagegen jetzt schon zu erinnern, dass der Psalm von der *allgemeinen* Menschenwürde redet, Jesus aber nur *sich* des Menschen Sohn nennt. Mag Psalm 8 früh schon nicht nur von Christen,[1]) sondern auch — diess indessen ist weniger nachweisbar — von Juden messianisch gedeutet worden sein, so hat es doch keineswegs den Anschein, wie wenn der Name „Menschensohn" für den Messias geläufig geworden wäre. Denn Matth. 16, 13 hören wir Jesum seine Jünger erst fragen: Wer sagen die Menschen, dass (ich), der Sohn des Menschen, sei? Und die Frage der Menge, Joh. 12, 34. Wie sagst Du: Erhöht werden muss des Menschen Sohn? Wer ist dieser Sohn des Menschen? beweist doch jedenfalls, dass der Name dem Volksbewusstsein fremdartig klang.[2]) Dieses hat also Jesum

[1]) Paulus, 1. Kor. 15, 27. Hebr. 2, 67.

[2]) Aus dieser Stelle wird zwar gewöhnlich gefolgert, dass der Menschensohn und der Messias für dieselbe Person angesehen worden sei (z. B. Hilgenfeld, Ztsch. f. w. Th. 1863, S. 329, Holtzmann ebendaselbst, 1865, S. 228; aber auch Stier, Reden Jesu, zu Johannes 12, 34 [II, 86]: „Dass hier sogar das Volk Christus und Menschensohn als Synonyma nimmt, ist wichtig für den Sinn dieses Namens in Jesu Mund"). Allein einerseits kann die Fragebildung: Wie sagst du: erhöht werden muss „des Menschen Sohn?" (während doch Jesus unmittelbar vorher gesagt hat: Wenn ich erhöht sein werde von der Erde) auf Joh. 8, 28 zurückgehen, oder es kann V. 23 noch nachklingen (was Holtzmann, der das „Erhöhtwerden" und das „Verherrlichtwerden" wesentlich gleichbedeutend nimmt, am wenigsten übersehen sollte); anderseits geht aus der Stelle nur hervor, dass das Volk über Jesu Beanspruchung der Messianität nicht mehr im Zweifel war, nicht aber dass es diese in dem Menschensohnnamen bezeichnet fand, oder dass es die Lehre von dem ewigen Bleiben des Christus aus der Danielstelle vom Menschensohn schöpfte (Holtzmann, a. a. O., S. 228 unten, s. vielmehr Ps. 110, 4. Jes. 9, 5 bis 7, wo Rabbi Jonathan das abi-ad geradezu übersetzen soll: Der ewiglich bleibt, der Messias [nach Lange, Bibelw. Ev. Joh., S. 275]. Es ist vielmehr auch hier das dem Volke Befremdliche des Menschensohnnamens, was zu der Frage führt: Wer ist er denn eigentlich, dieser Menschensohn, der von sich etwas aussagt, das zum Christus so gar nicht passt? Mit Recht bemerkt Lange a. a. O.: Meyer meint, sie wollen sagen: Wer ist dieser schriftwidrig gefasste Menschensohn, der nicht nach Daniel bleiben, sondern von der Erde erhöht werden soll? Dann aber würden sie nicht fragen: Wer ist dieser Menschensohn? sondern: Wie passt das zum Menschensohn? Nach Lange hätten sie sich an dem wohl herausgefühlten Universalismus in dem Begriff „Menschensohn", d. h. an dem rein humanen Charakter desselben gestossen, was wohl möglich ist, namentlich wenn man auf die Antwort auf das Begehren der *Hellenen*, V. 23, zurückblickt. — Sehr bezeichnend ist, wie Weizsäcker (Ev. Untersuchungen, S. 428 f.), der Jesum mit der Selbstbezeichnung Menschensohn sich an die unten noch zu berührenden, insbesondere durch den von ihm als vorchristlich angesehenen Theil des Henochbuches bezeugten Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik vom Messias-Menschensohn anschliessen lässt, dann gleichwohl bemerkt: Auffallend ist unter diesen Umständen nur, dass Jesus sich schon so frühe des Menschensohnnamens bedienen kann, ohne dass er desswegen über messianische Ansprüche angefochten wird. —

schwerlich auf den 8. Psalm geführt. Gegen die Annahme desselben als Ausgangspunkt spricht ferner der Umstand, dass die Hoheitsprädikate, die Jesus sich als dem Menschensohn beilegt, ganz andere sind, als sie Psalm 8 an die Hand gegeben hätte, wie auch die Niedrigkeit des nach dem Psalm so hochgewürdigten Menschen durchaus nicht verwechselt werden darf mit der ganz heterogenen Selbstverleugnung und demüthigen Verzichtleistung des Menschensohnes, wie sie in dem Wort (Matth. 8, 20) sich ausspricht: Die Füchse haben etc., — wesshalb eine Bezugnahme auf den 8. Psalm, der mithin nur das Wort und obendrein noch in der ganz gewöhnlichen Bedeutung als Wechselbegriff von Mensch dargeboten hätte, überhaupt nicht wahrscheinlich ist.[1]) (Der Psalm kann nur zur Belegung des allgemeinen Sprachgebrauchs dienen, und wenn gesagt wurde,[2]) hier habe man „*den* Menschensohn, nicht bloss einen wie eines Menschen Sohn", so hilft diess nichts zur Erklärung des Selbstbewusstseins Jesu, weil in dem den Menschen nach seiner reinen Natürlichkeit bezeichnenden Worte auch nicht die leiseste Hindeutung auf die Ausnahmsstellung unseres Herrn, so oder anders gefasst, zu finden ist.)

„Du Menschensohn" liest man sodann als Anrede des *Propheten* durchweg im Buche Ezechiel, aber auch einmal, was ich als beachtenswerth betonen möchte, bei Daniel (8, 17). Auch hier tritt der Kontrast zwischen menschlicher Niedrigkeit und göttlicher Majestät deutlich hervor, doch zugleich auch die nachdrückliche Hervorhebung, wie hoch Gott einen Menschensohn würdigen kann, indem er ihn zu seinem Propheten, Boten, Träger seiner Offenbarungen und Vollstrecker seiner Aufträge macht.[3])

Durch die exilische und nachexilische Prophetie und Apokalyptik sind wir nun jedenfalls dem Ausgangspunkt *gewisser* Aussprüche Jesu, in denen er sich als des Menschen Sohn bezeichnet, näher gebracht.

Es ist daraus zu schliessen, dass der Name keine allgemein verbreitete und eigentlich volksmässige Bezeichnung des Messias geworden. Aehnlich urtheilte Schürer, Nt. Zeitgeschichte, S. 535, bei gleicher Anschauung vom vorchristlichen Ursprung der fraglichen Abschnitte von Henoch; ist aber später bei der Besprechung eines Aufsatzes von Mangold in der Theol. Literaturztg. 1877, S. 132, davon abgegangen. Mtth. 16, 13—16 soll nach ihm vollends nichts beweisen, weil dem kürzeren Markus zu folgen sei. Hat aber Jesus sich schon Dutzend Male Menschensohn genannt und war dieser Name als Messiasbezeichnung bekannt, so waren nicht solche schwankenden, tastenden Meinungen, wie sie ihm mitgetheilt wurden, als Antwort zu erwarten, sondern eine bestimmte Stellungnahme zu jenem Messiasanspruch, sei's zustimmend, sei's ablehnend.

[1]) Gegen Keim, a. a. O. S. 72. — [2]) Keim, a. a. O.

[3]) Nicht unbedeutsam will es mir für die Lösung unserer Frage gleichfalls erscheinen, wie bei Ezechiel am Schluss des 1. Kapitels sogar der, welcher auf dem Throne sitzt, als „gleich einem Menschen" geschaut wird. Wenn Jesus „des Menschen Sohn" zuletzt auch als Throninhaber im *überirdischen* Sinn bezeichnete, so sind in seinem Selbstbewusstsein Gestalten, die, von den Anthropomorphismen und Theophanieen abgesehen, auf dem alttestamentlichen, transcendentalen Standpunkt schlechthin und bleibend geschieden sind, in Eins zusammengeflossen. Vgl. dazu Riehm, d. messian. Weissagung, 2. Aufl., S. 203 f.

Denn dass er vor Kajaphas und auch sonst mehrmals an die Vision in Dan. 7 dachte, ist wegen des völligen Zusammentreffens auch im Wortlaut unbestreitbar. Nun ist zwar der, den Daniel auf des Himmels Wolken kommen sieht „wie eines Menschen Sohn", und dem von dem Alten der Tage nach Vollziehung des Gerichtes und Zertrümmerung der gottfeindlichen Weltherrschaft Gewalt und Herrlichkeit und königliche Würde auf ewige Zeiten gegeben wird, dass ihm alle Geschlechter, Völker und Zungen dienen sollten, nach der Auslegung des Gesichts in V. 27 (vergl. auch V. 18) und ebenso nach der nachträglichen Ergänzung des Gesichtes V. 21 und 22 *das Volk der Heiligen des Allerhöchsten.* [1]) Bei Daniel nämlich die gleiche persönliche Zuspitzung des Begriffs wie beim Knechte des Herrn im Deuterojesaja anzunehmen, dazu ist meines Erachtens kein zureichender Grund vorhanden. [2]) Indessen sagen doch alle Ausleger, welche das Volk der Heiligen verstehen, im gleichen Athemzug: Eine Deutung auf den persön-

[1]) So Hitzig z. d. Stelle, Keim, a. a. O., S. 68, aber auch Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 209 f. Schriftbeweis II, 2, S. 541 f. (Delitzsch Psalmen, S. 508). Was Riehm, a. a. O., S. 143, Anm. dagegen einwendet: „dass die bildlich-allegorische Darstellungsform ja in V. 9 verlassen werde", wird schon durch die unmittelbar nachfolgende Bemerkung von einer „Rückbeziehung in V. 11 und 12", aber auch durch Züge in V. 9 und 10, modifizirt. Ueber die weiteren Einwendungen siehe oben im weiteren Verlauf der Besprechung der Danielstelle. — An den persönlichen Messias denken übrigens wiederum Gelehrte aus beiden Lagern, z. B. Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Th. 1863, S. 333, Ewald; v. Orelli, at. Weissagg. v. d. Vollendg. des Gottesreiches, S. 520, Auberlen u. v. A. — Eine ähnliche Personifikation Israels unter demselben Namen ben adam findet sich wohl Ps. 80, 16—18: „Ueber den Menschensohn, den Du Dir gestärkt hast", womit parallel: „Der Mann Deiner Rechten" (nach V. 16 zu erklären) und *„der Sohn,* den Du Dir gestärkt hast" steht. — Uebrigens steht m. E. die oben gegebene Deutung der direkt messianischen weit näher als die Beziehung auf ein zwar persönliches, sogar überirdisches Wesen, das aber mit einem der etwa sonst im Danielbuch vorkommenden Engelfürsten identisch wäre, weil, wie einerseits *Hofmann* bemerkt (S. 291), das Volk immerhin nicht ohne seinen theokratischen König zu denken wäre, und weil, wie anderseits *Riehm* erinnert, der Menschensohn nicht als Engelpersönlichkeit, sondern als den Heiligen des Höchsten zugehöriges Haupt gedacht ist (S. 142), oder mit *Auberlen* (d. Proph. Daniel, S. 54) zu reden, weil der Messias jetzt (bei Deuterojesaja und Daniel) nicht mehr als der theokratische König gegenüber dem Bundesvolk, sondern als die einheitliche Zusammenfassung des Bundesvolkes gegenüber der Völkerwelt erscheint.

[2]) Anders ist es allerdings bei Jes. 53. Denn wenn schon auch dort jene persönliche Zeichnung nachher wieder beinahe verschwindet, wenigstens das Bild des Knechtes des Herrn als des Sühnmittlers gänzlich, so ist dasselbe doch im 53. Kapitel auf jeden Fall nicht mit einem einzigen, auch allegorisch zu fassenden Zug, sondern so lebensvoll, scharf umrissen und konkret gezeichnet, dass alle Auslegungskunst den bestimmten Eindruck der *Person,* nicht der Personifikation nur, nicht wegbringt. — Eine Zusammenstellung mit Jes. 53 hat übrigens gleichwohl ihre tiefe Wahrheit: Dass die Leidenserfahrung des geprüften Gottesvolkes zur Idee des leidenden und verherrlichten Gottesknechtes κατ' ἐξοχήν führte, lag in der Konsequenz des von oben erleuchteten und darum die Entwicklung der Dinge vorausahnenden Geistes der Weissagung, wenn auch der Fortschritt in der Personifikation des Gesichtes: Dan. 7, höchstens in aufdämmernder Ahnung und nicht in klar ausgesprochener Weise wie Jes. 53 vollzogen ist.

lichen Messias, den König des Volkes, lag sehr nahe.[1]) Und wirklich, auch wenn sie nicht als altjüdisch nachzuweisen wäre, wenn das Henochbuch und das sogen. 4. Buch Esra, darin sie uns entgegen tritt, erst aus christlicher Zeit stammen und unter christlichem Einfluss entstanden sein sollten; — Jesus selbst kann — und das, wie wir noch sehen werden, ohne Missverstehen — in geistvoller Fortbildung der Idee die Danielstelle so umgedeutet und gewendet haben. Zwischen Daniel und ihm bedarf es keines Mittelgliedes, und die nachgewiesene Unmöglichkeit, eine Entlehnung aus jenen späten Apokalypsen anzunehmen, könnte nur willkommen sein.[2])

Von eigentlicher Entlehnung möchte ich auch mit Rücksicht auf Daniels Vision nicht reden, weil Jesu Selbstaussage sich in nicht zu übersehender Weise von dem Sinne jener Vision, wie er sich bei keuscher Auslegung ergibt, unterscheidet. Zwar scheint das Kommen in den Wolken des Himmels dem Gedanken an ein göttliches, wiewohl in Menschengestalt erscheinendes Personwesen durchaus günstig zu sein;[3]) aber es ist zu beachten, dass es zu dem Gesichte gehört, dem bilderreichen und durch und durch symbolischen, und dass es nur in diesem vorkommt, nicht mehr in der Auslegung. Es ist ja gewiss wahr, dass nach biblischer Anschauung „nur von Gott gilt, dass er Wolken zu seinem Wagen macht“[4]) (Ps. 104, 3); allein das Kommen von oben auf den Wolken des Himmels steht nicht absolut, sondern im Gegensatz zu dem Aufsteigen der vier Thiere von unten aus den Meerestiefen, was freilich die Esra-Apokalypse gar nicht verstanden hat, da sie (c. 13) den Messias als menschenähnliches Wesen ebenfalls aus dem Meere aufsteigen und dann ganz mythologisch mit des Himmels Wolken fliegen lässt. Eine bildliche Auslegung ist demnach für das Kommen auf den Wolken gewiss ebenso zulässig, wie sie für das Aufsteigen aus dem Meere selbstverständlich ist. Es ist ferner zu beachten, dass das grandiose Bild keineswegs festgehalten wird. Denn wesentlich dieselbe Aufhebung der Weltherrschaft und Aufrichtung des Gottesreiches wird, abermals aus dem Gesicht, V. 21 und 22 auf irdischem Schauplatz ohne jenes Herabkommen, das eben gar nicht deutlich ein Herabkommen auf die Erde ist, beschrieben, heisst es doch dort: Ich schaute, und das kleine Horn hatte einen Streit mit den Heiligen und überwältigte sie; bis dass der Alte der Tage kam und den Heiligen des Allerhöchsten Recht verschafft ward, und bis die Zeit da war, dass die Heiligen das Reich besässen. Man

[1]) So z. B. Hase, Geschichte Jesu, S. 411.

[2]) Vergl. Volkmar, Einleit. in die Apokryphen, II, S. 398 (*Für* Entlehnung Wittichen, Leben Jesu, S. 339. — Weiss, Neutest. Theol. § 16 bemerkt: Selbst wenn man den *vor*christlichen Ursprung der betreffenden Abschnitte im Henochbuch zugibt, ist damit noch keineswegs erwiesen, dass die Weissagungen desselben Jesu und dem Kreise, in dem er hauptsächlich wirkte, so bekannt waren, dass eine Beziehung darauf anzunehmen wäre.

[3]) v. Orelli, die at. Weissagg. v. d. Vollendung d. Gottesreiches, S. 520.

[4]) Oehler bei Herzog Encykl. 1. Aufl. Messias, IX, 417.

bemerkt leicht das in mehrfacher Hinsicht verschiedene Kolorit dieses ergänzenden Nachtrags.[1]) Wenn aber in Kapitel 7 allein schon fliessende Bilder für dieselbe Sache uns entgegentreten, so sind wir kaum berechtigt, eines derselben zu einem metaphysischen Wesensbegriff zu verfestigen[2]) oder gar andere im Buche Daniel vorkommende visionäre Schilderungen von überirdischen, menschenähnlichen, in himmlischem Strahlenglanz erscheinenden Gottesboten damit zu kombiniren, wenn schon in der Offenbarung Johannis bei der Darstellung der himmlischen Erscheinung des verklärten Jesus (1, 13 ff.) die von dem Menschensohn und dem Alten der Tage, Dan. 7, und von dem gottähnlichen Engel im Priestergewand, Dan. 10, 5 und 6, hergenommenen Bilder in Eins zusammenfliessen.

Auch die Bezeichnung: „*wie* eines Menschen Sohn" begünstigt nicht die Auslegung von einer Einzelperson oder gar von einem himmlischen Wesen; denn sie geht doch offenbar auf die menschliche *Erscheinung* und steht im Gegensatz zum Thierischen und wohl auch zu den menschenartigen Augen und dem stolze Dinge redenden Maul des kleinen Horns. Wir haben also in der Vision offenbar den Kontrast zwischen der rein natürlichen und darum thierisch gewordenen, gottentfremdeten und zur Gottesfeindschaft fortgeschrittenen Menschlichkeit, beziehungsweise Unmenschlichkeit, und zwischen einer Menschlichkeit von oben her, repräsentirt durch das Volk der Heiligen des Allerhöchsten, aber nicht durch das empirische, sondern das gesichtete,

[1]) Derselbe lässt sich doch nicht ganz reinlich in das Hauptgesicht einfügen. Zwar ist der Rahmen der nämliche wie dort: Das kleine Horn, der Alte der Tage, das Gericht. Aber während dort die grossen Gegensätze als zur Vollendung gekommen einander scharf gegenüber gestellt werden: Zuerst die freche Selbstüberhebung der thierischen Gewalt von unten her, dann das Gericht und der furchtbare Sturz, endlich das Kommen der Gottesherrschaft von oben her, jedes Bild unvermischt in starken, grellen Farben, hat das nachträglich erzählte Gesicht ein mehr geschichtliches Kolorit: ja, es ist wie wenn die grandiose Plastik des Hauptgesichtes fallen gelassen wäre. Der Schauplatz ist entschieden die Erde. *Von Anfang an* erscheint das Volk der Heiligen, zuerst als angefeindet, bekämpft, überwältigt. Dann tritt mit dem Gericht eine Wendung in seinem Schicksal ein auch wenn es nicht selbst als bei jenem mitwirkend erscheint und endlich kommt es in den Besitz des Reiches. Letzteres ist nun aber hier nicht in so solennem Prachtgewand geschildert wie dort, sondern einfach erwähnt: es ist indessen ohne Zweifel doch nichts Anderes gemeint als V. 13 f.

[2]) Dagegen verwahrt sich übrigens auch Riehm in der separaten Ausgabe seiner Aufsätze: „Die messianische Weissagung", 2. Aufl. 1885, S. 144, Anm., indem er sagt, es lasse sich aus der Stelle ohne unberechtigtes Dogmatisiren weder die Gottheit des Messias noch auch die Vorstellung eines als überirdisches Wesen präexistirenden *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* (nach Beyschlag, Christologie des N. T., S. 13) entnehmen: über die Herkunft des Menschensohnes sei nichts angedeutet, nur seine Zugehörigkeit zu den Heiligen des Höchsten vorausgesetzt, und für die Vorstellung, dass er im Himmel sei und vom Himmel komme, bilde die Grundlage kein metaphysisches Theologumenon, sondern die ihm zukommende Stellung im Gottesreich als Repräsentant und Organ des Gottes des Himmels. Wenn Riehm dennoch den persönlichen Messias versteht, so scheint diess nach den a. a. O. gegebenen Andeutungen theilweise wenigstens darauf zu beruhen, dass er die Einheit und „Concinnität" der Gesichte in Dan. 7 voraussetzt.

aus dem Gericht geläutert hervorgegangene. Dieser reife Bestand des Volkes ist noch künftig, daher auch das Kommen auf des Himmels Wolken. *So* wird der Gegensatz, wenn er auf beiden Seiten ausgereift ist, sich darstellen: als ein von unten und von oben her.[1]) (Mit anderem Bilde: von dem Stein, der vom Berge ohne Handanlegen sich losreisst, also auch von oben her, wunderbar, auf eine nicht aus menschlichem Anschlag oder menschlicher Kraft herrührende Weise kommt — mit anderem Bilde, sage ich, ist in Kap. 2, V. 45 dasselbe gesagt.)

Sehr bedeutsam, gerade auch für unser Thema, wie sich noch zeigen wird, ist die in dem Buche Daniel angedeutete Vermittlung zwischen der geschichtlich gewordenen Theokratie im Volke Israel und der künftigen, von oben her aufzurichtenden Gottes- beziehungsweise Volk-Gottes-Herrschaft, wie sie dem geläuterten und neugebornen (d. h. von oben kommenden) Gottesvolke wird übergeben werden. Mit der durch den Gegensatz zum Thierischen veranlassten, bildlichen Bezeichnung des Volkes der Heiligen durch einen Menschensohn ist die Entbindung des Begriffs „Volk Gottes" von den partikularen Schranken, also gleichsam die *Humanisirung* desselben vorbereitet, durch Jesum sodann, in seinem Wort und Werk und in seiner Gemeindestiftung ist sie vollzogen.

Ist es nun einerseits unzweifelhaft, dass Jesus in einzelnen Aussprüchen auf die Danielstelle Bezug genommen, und war daher eine genaue Erörterung ihres Sinnes und Gehaltes unerlässlich, so ist doch anderseits mit Recht daran erinnert worden, dass der Herr lange Zeit „unzählige Male den Menschensohn sich genannt habe, ohne dass in irgend einem der uns aufbehaltenen Worte eine Nötigung enthalten wäre, zu Daniels Prophetie zurückzuschauen", und dass man bei einseitiger Betonung der letzteren als des Ausgangspunktes „Gefahr laufe, über der Gleichheit die Ungleichheit, über dem Hinblick Jesu auf jene Prophetie die originale Selbständigkeit des Selbstbewusstseins, das sich in Jesu Reden abspiegelt, zu vergessen."[2]) Eine unbefan-

[1]) Wittichen (Leben Jesu, S. 339) redet von einer „Erhebung Israels' des einem Menschensohn Aehnlichen, zur Weltherrschaft, was symbolisch dadurch ausgedrückt werde, dass der Menschensohn auf Wolken vor den als Richter auf auf dem Throne des Himmels sitzenden Gott *emporgehoben* werde, um dort durch richterliches Urteil die Weltherrschaft zugesprochen zu bekommen." Der Gedanke ist trotz der Verwischung des „von oben" (die übrigens der Vorstellung des visionär Schauenden kaum entspricht) im Wesentlichen derselbe: ein verklärtes Kommen in himmlischer Glorie, eine der Herrschaftsbelehnung vorausgegangene Verwandlung und Erhöhung. Riehm umgekehrt denkt auch Dan. 7, 13 an ein Herabkommen zu dem Alten der Tage *auf die Erde*. (A. a. O., S. 143, Anm.) Ebenso v. Orelli, a. a. O., S. 520, Anm. 1. Vorsichtig Gess: Der Ort sei im Unklaren gelassen. Von einer „Erhöhung in den Himmel" (Orelli) ist freilich nicht die Rede, wenigstens nur bildlich wie 8, 10: wohl aber ist durch 7, 21 f. das ideale Kommen von oben her nicht ausgeschlossen und mit V. 13 ist es bestimmt ausgesprochen.

[2]) Gess, Christi Person und Werk, I, S. 191. 190.

gene Umschau unter den in Frage kommenden Aussprüchen des Herrn muss daher sowohl dem abschliessenden Urteil über den Ausgangspunkt vorausgehen, als auch insbesondere für die Bestimmung des Sinnes, in dem Jesus sich des Menschen Sohn genannt, erst das Material liefern.

Gehen wir, wie es bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung immer noch gefordert ist, von den Synoptikern aus, so finden wir die in Rede stehende Selbstbezeichnung in unzweifelhaft frühen Aussprüchen Jesu in origineller Verwendung. „Der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“ (Matth. 8, 20), er ist der Eigenthumslose, der ärmer ist als die Aermsten, der kein Plätzchen auf Erden sein eigen nennen kann. Aber der nämliche Menschensohn hat (9, 6) Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben. Also für seinen persönlichen Bedarf nichts Festes, nichts Sicheres, kein Eigenthum hienieden, kein *gemeinmenschliches* Eigentumsrecht, allein in höherer Beziehung, für den messianischen Beruf eine Befugniss, eine Macht sondergleichen! „Auf Erden“ – dieser bedeutungsvolle Zusatz bezeichnet die volle geschichtliche Wirklichkeit göttlicher Machtbefugniss in dem Menschensohn, dem Vertreter Gottes. Denn das gehört keineswegs, wie schon gesagt wurde,[1]) „zur Repräsentation des menschlichen Wesens in seiner charakteristischen Eigentümlichkeit, Sünden zu vergeben“. Schon hier scheitert jene Auffassung, mit „Menschensohn“ bezeichne sich Jesus lediglich als den idealen, urbildlichen Menschen. Man wende nicht ein, es sei auch den Aposteln vom Herrn die Vollmacht zu binden und zu lösen ertheilt, sogar nach Johannes zu ihnen gesprochen worden: Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben etc. Denn diese Vollmacht bekamen sie nicht als so oder so geartete, etwa in das Ebenbild Gottes wiederhergestellte Menschen, sondern als Sendlinge des Heilsmittlers[2]) und berufene Verwalter seiner Heilsanstalt, wie aus dem Zusammenhang bei Johannes und namentlich aus demjenigen der Vollmachtserteilung an Petrus bei Cæsarea Philippi deutlich erhellt.[3]) So war es denn, wie Paulus 2. Cor. 5, 18

[1]) Z. B. von Schenkel im Bibellex., Art. Menschensohn. — Auch ist nicht etwa nur, wie Hilgenfeld gegen Baur (Zeitschr. f. w. Th. 1863, S. 331; 1860, S. 282) mit Recht einwendet, das Vertrauen zum Ausdruck gebracht, welches der Mensch als solcher auf die göttliche Sündenvergebung setzen darf. „Wie kann der Umstand, dass die Volkshaufen V. 8 *ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις*,“ auf die *ἐξουσία* eines Menschen gedeutet werden. .. „welcher in seinem rein menschlichen Bewusstsein des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, das Vertrauen zur göttlichen Vergebung so energisch aussprach.“ “ — Wittichen (Idee des Menschen, S. 157) sagt geradezu: „Indem der Begriff des Menschen zu demjenigen des idealen, die göttliche Idee des wahren Menschen in einem Individuum darstellenden Menschen gesteigert wird, repräsentirt der Menschensohn sowohl Gott selbst wie anderseits die menschliche Gattung und ist daher Vertreter beider.“

[2]) Vergl. schon auf der alttest. Vorstufe Nathan gegen. David.

[3]) Das anerkennt eigentlich auch A. Schweizer, wenn er schon (Glaubenslehre II. 87) sagt: Auch das, dass Jesus Sünden vergibt, stellt ihn nicht ausserhalb des Menschseins, dann aber im Folgenden doch auch von der Gewalt des

sagt, ebensosehr eine διακονία als eine ἐξουσία. Es bleibt also dabei, dass die Vollmacht, Sünden zu vergeben, nicht aus irgend einer Menschenwürde, sondern aus der göttlichen Sendung und aus der Vertretung des obersten Richters sich herleitet. Auch wenn Jesus von des Menschen Sohn sagt, er sei ein Herr auch des Sabbaths (Matth. 12, 8), so geht diess offenbar noch über den in der Parallele bei Markus (2, 27) zur Vorbereitung vorangestellten Ausspruch: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbaths willen" hinaus, wie schon daraus erhellt, dass die Herrschaft über den Sabbath der *Sohn des Menschen für sich* in Anspruch nimmt.[1]) Jesus misst sich eine *für die Menschen* ihm zustehende Befugniss bei, die Sabbathsheiligung nach dem Sinn der Einsetzung zum *Dienst* der Menschen neu zu ordnen, und zwar eben in seiner Eigenschaft als der Sohn des Menschen, der frei ist und frei macht von dem das Menschliche verkümmernden Satzungswesen, die *oberste* Befugniss, in Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen Offenbarung, die in der h. Geschichte und im Gesetz (Matth. 12, 4. 5) Analogieen für solche Befreiung und in der Prophetie (V. 7) den höchsten Grundsatz darbietet: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Die Analogie der Priester, deren gottesdienstliche Verrichtungen durch den Tempel geheiligt werden, so dass sie, ob auch Sabbathswerk, doch keine Sabbathsentheiligung sind, veranlasst Jesum, sich selbst als heiligende und befreiende Instanz mit dem Tempel in Vergleichung zu setzen und über ihn zu stellen. Wie der Tempel für die zum Gottesdienst nötigen Verrichtungen von der Sabbathssatzung entbindet, so der Menschensohn für das unter seiner Protektion, seiner heiligenden und verklärenden Weihe stehende Menschentum auch nach seiner leiblichen Seite, aber nur um an die Stelle der Sabbathsknechtschaft die wahre Sabbathsheiligung und Gottesdienstlichkeit in geistiger Freiheit zu setzen, so dass die Idee des Tempels nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil zur Vollendung gebracht wird. Wie der Sabbath dem Tempel weicht, so Sabbath und Tempel dem Grösseren, dem Herrn des Tempels und Sabbaths, der aber als der Menschensohn beide dem wahren Dienst der Menschen und damit auch Gottes zurückgibt.

Um keinen Menschen ohne Not sich zu entfremden, stellte sich Jesus den Brüdern im Aeusserlichen völlig gleich, die Missdeutung der Scheinheiligen nicht achtend. „Gekommen ist der Sohn des Menschen, im Unterschied von dem sich kasteienden Johannes essend und trinkend, und sie sagen, wie ist der Mensch ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Freund." So repräsentirte er in grosser Leutseligkeit das allgemein menschliche, nicht in den Formen

Menschensohnes *und Messias* Sünden zu vergeben redet und von der den Seinen *und den Predigern* ebenfalls zugeteilten Befugniss. — Gut bes. Holtzmann a. a. O., S. 233 und gegen Schenkel.

[1]) Willkürlich erklärt Baur a. a. O., S. 289, V. 8 für einen späteren Zusatz, eine kommentirende Glosse, wie Hilgenfeld a. a. O., S. 332 f. gut nachweist.

jüdisch-gesetzlicher Frömmigkeit gleissende, darum auch deren Abolirung vorbereitende, überhaupt das Satzungswesen, das Juden und Nichtjuden schied, durchbrechende Element. Diese äusserliche *Gleichheit* mit andern Menschen aber verschleierte für blöde Augen seine Majestät, und Jesus erblickte darin in seiner Demut und Freundlichkeit einen Milderungsgrund für die Sünde dessen, der ein lästerndes Wort redet wider des Menschen Sohn [1]) (Matth. 12, 32). Wie es wirklich nur Milde war, die über grosse und schwere Verkennung also schonend urteilte, erhellt aus einer Stelle der Bergpredigt bei Lukas (6, 22), wo diejenigen, die sich um des Menschensohnes willen schmähen lassen, selig gepriesen werden. Nur ein hoher Name kann, indem er Schmach bringt, beseligend sein.

Wenn nun aus den bisher besprochenen Worten die erhabene und centrale Stellung des Menschensohnes in der Menschheit in einzelnen Strahlen seiner Machterweisung deutlich hervorleuchtete, so erscheint sie ebenfalls verhältnissmässig früh schon in anderen Aussprüchen bestimmter noch definirt. In dem von Jesus selbst ausgelegten Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen ist der Menschensohn geradezu als der Begründer und Mittelpunkt des Himmelreiches in der ihm als Acker zur Bestellung übergebenen Welt bezeichnet (Matth. 13, 24. 38), und jenes Reich wird im Blick auf die Erntezeit auch einmal das seine genannt (V. 41). Geradezu seine Aussaat sind die Söhne des Reiches, wie diejenigen, die der Feind sät, die Söhne des Bösen genannt werden. [2]) (Liegt in letzterem Namen eine Geistesmitteilung von Seite des Feindes angedeutet, so sind offenbar auch die Söhne des Reiches durch eine solche von Seite des Menschensohnes, der mithin nicht nur Verkündiger des Reiches sein kann, das geworden, was sie sind. [3]) Seine centrale Herrscherstellung tritt aber namentlich am Ende der Welt offen zu Tage. Da sendet der Menschensohn *seine* Engel aus und vollzieht das sichtende Gericht in seinem Reiche (V. 41). Als den künftigen Richter hat er sich ja schon in der Bergpredigt verkündigt.

Die Aussprüche von des Menschensohnes Wiederkunft in der Herrlichkeit mit Engelgefolge zum Gericht werden dann von dem Tage von Cæsarea Philippi an immer häufiger und drastischer. End-

[1]) Schenkel (im Bibellex. a. a. O.) will die milde Beurteilung daraus erklären, dass eben der Menschensohn im Unterschied vom h. Geist lediglich eine menschliche Autorität repräsentire. Gewiss keine unbefangene Deutung! Da findet Weiss (N. t. Theologie § 16, c) viel richtiger in der Stelle die Sünde wider den Menschensohn „als die schwerste unter den überhaupt noch vergebbaren gewerthet."

[2]) Vergl. Wittichen (Idee des Menschen), S. 140 unten.

[3]) Von grösstem Interesse ist die Vergleichung von Matth. 8, 12, wo die „Söhne des Reiches", die hinausgestossen werden, offenbar ganz anders zu verstehen sind. *Sie* sind nicht die Saat des Menschensohnes. Diese ist enger und weiter, eine Auslese aus der Menschheit als solcher, wenn gleich das Wirken des Menschensohnes sich in der Hauptsache zunächst national beschränkt. Keim, a. a. O., S. 46. Er setzt freilich das unbequeme Wort Matth. 8, 12 später (S. 414 und 435).

lich wechseln mit Menschensohn die Prädikate: Christus,[1]) Nachfolger des schon gekommenen Elias (Matth. 17, 12), Sohn Gottes (vor Kajaphas), König (Matth. 25, 31, vergl. V. 34), der über alle Völker, Herr, der insbesondere über seine Knechte strenges Gericht hält (24, 45 ff.). In den Aussprüchen, die sich auf die Wiederkunft des Menschensohnes beziehen, ist die *universale* und *centrale* Stellung des Kommenden besonders stark hervorgehoben: Gleich dem Blitz, der vom Aufgang bis zum Niedergang leuchtet, ist die Parusie des Menschensohnes (24, 27); wenn das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheint, dann heulen *alle Geschlechter der Erde* (V. 30); die Auserwählten werden zusammengebracht *von den vier Winden* (V. 31). Das Schicksal der Menschen wird sich danach entscheiden, wie sie sich zu dem Menschensohne gestellt haben. Denn wenn er kommt, in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln, so wird er sich eines Menschen, der sich seiner und seiner Worte geschämt hat, auch schämen. Jene Scham bezeichnet Jesus nämlich als ein neues, bei seinen Zeitgenossen zu Tage tretendes Symptom des alten, sündigen und ehebrecherischen Charakters des Volkes, unter dem er lebte,[2]) stellte sie also, zugleich auch durch den aus dem alten Testament wohlbekannten Ausdruck, auf Eine Linie mit dem Treubruch gegen Jehova (Mark. 8, 38).

Mit den Aussprüchen, die sich auf die Parusie, deren Tage bei Lukas (17, 22 ff.) geradezu „die Tage des Menschensohnes" heissen, beziehen, läuft aber eine andere Reihe parallel, die von der Leidensankündigung ausgeht. Der Menschensohn wird nach göttlichem Ratschluss dahin gegeben in der Menschen Hände. Aber er verwandelt die Vergewaltigung in eine freie Liebeshingabe und dient dadurch dem göttlichen Heilsratschluss. Er muss einerseits leiden, was nur einem Menschen von Menschen begegnen kann. Er ist der Rechtlose, gegen den sich alle Menschen Alles erlauben. Für die Menschen da (und in Wahrheit das grüne Holz), wird er doch von den Menschen ausgestossen und verworfen. Anderseits aber thut er wirkend und leidend, was er nur irgend als Mensch für Menschen thun kann. Des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und zu retten das Verlorne (Matth. 18, 11. Luk. 19, 10), der Menschen Seelen zu erretten, nicht sie zu verderben (Luk. 9, 56); denn er betrachtet sich als Eigentümer der Menschen (Matth. 18, 12 ff.) und will auch keinen der Kleinsten verachtet oder dem Verlorengehen preisgegeben sehen (V. 14). Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass ihm gedienet werde, sondern dass er diene und gebe sein Leben zum Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28). Zu diesem Endzweck geht des Menschen Sohn dahin, wie von ihm geschrieben steht (Matth. 26, 24, vergl. Luk. 18, 31). Von „des Menschen Sohn" als solchem steht diess nirgends geschrieben; man sieht: Jesus hat die disjecta membra der Weissa-

[1]) Matth. 16 und in der Wiederkunftsrede Matth. 24, wie auch vor Kajaphas.
[2]) *ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ.*

gung gesammelt, namentlich auch Züge aus dem Bilde des Knechtes des Herrn, und von ihnen allen ausgesagt, sie haben gegolten des Menschen Sohn. — Also: Der wie kein Anderer es verdient, sich schlechthin selbst zu bestimmen, wird dahin gegeben in die Willkür sündiger Menschen, der wahre, göttliche Mensch in die Hände der Unmenschen, zufolge des über ihm als Menschensohn waltenden Ratschlusses. Aber selbst in dieser Dahingabe betätigt er sein eigenstes Liebeswesen in opferwilliger Selbsthingabe und bleibt also auch in Banden, vergewaltigt und misshandelt, seiner selbst schlechthin Herr, diese Freiheit bekundend in etwas, das mehr ist als Menschenadel, in der Offenbarung nämlich der göttlichen Liebe, die alles Böse nur mit dem Guten überwindet.[1]) So ist er als der Menschensohn ganz Opfer und ganz Priester.

Ziehen wir das Facit aus dem Selbstzeugniss des Menschensohnes nach den Synoptikern. Das emphatische: „Ich bin gekommen", das seine Erklärung findet in jener Frage: Bist Du, der da kommen soll? und statt dessen auch abwechslungsweise steht: „Des Menschen Sohn ist gekommen", deutet sehr nachdrücklich auf den Beruf, auf die göttliche Mission, die Jesus mit Bezug auf die Menschheit hat. Diese Mission aber ist in den zahlreichen Aussprüchen bestimmt genug charakterisirt. Allerdings soll Jesus als Menschensohn auch das Menschenideal offenbaren und entbinden, es herausschälen aus allerlei partikularistischer Verkrüppelung, Einengung und Knechtung; denn er soll der Wiederhersteller der Menschheit in Gottes Ebenbild werden.[2]) Aber sein Menschensohnberuf erschöpft sich nicht in lehrender und darstellender Wirksamkeit, sondern es ist darin eingeschlossen die ganze erlösende Verwirklichung des göttlichen Heilswillens bis hinaus zur Schlussoffenbarung in Gnade und Gericht. Als Menschensohn ist Jesus Begründer des Himmelreiches in der Welt, neuer Gesetzgeber im Geiste desselben, Spender der Gnade dieses Reiches, Missionar für dasselbe unter den Menschen, den Verirrten und Verlornen: Aller Diener, der sein Leben sogar zum Lösegeld gibt, dann von Gott wieder auferweckt wird und endlich zur herrlichen Aufrichtung seines Reiches und zum Gericht wieder kommt. Das Alles ist Jesus als der Menschensohn. Das furchtbare Urteil über den Verräter: Wehe dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn ver-

[1]) Hase (Geschichte Jesu, S. 411) drückt die von Jesu in den Namen hineingelegte ideale Bedeutung so aus: Die Menschheit in sich vollendend und an die ganze Menschheit hingegeben.

[2]) Dabei bleibt Wittichen so ziemlich stehen (Leben Jesu, S. 141): Jesus bezeichnet sich mit dem Ausdruck als Menschen von Menschen und unter Menschen mit Hintansetzung der Nationalität, charakterisirt sich als Vertreter eines neuen ethischen Menschenideals und weist endlich auf die Erfüllung der humanisirten Messiasidee in seiner Person hin. Verwandt mit der Vorstellung vom Menschensohne, und wahrscheinlich von ihr angeregt, ist die Bezeichnung Jesu als des zweiten Adam und des himmlischen Menschen im Unterschied vom irdischen bei Paulus 1. Kor. 15, 45 ff. u. So auch Holtzmann am Schluss der zitirten Abhandlung. - Wir möchten hiezu ein entschiedenes Fragezeichen setzen.

raten wird, es wäre diesem Menschen besser, er wäre nicht geboren (Matth. 26, 24)! — bekommt von dieser einzigartigen Stellung und Bedeutung her sein Licht, wie es hinwiederum sie in ihrer ganzen Grösse in's Licht stellt.

Es springt in die Augen, dass, wenn man von dem Begriff „Menschensohn", wie ihn der Sprachgebrauch darbietet, ausgeht, sich so zu sagen alle Aussagen, in denen derselbe Subjekt ist, als synthetische, nicht analytische Urteile [1]) darstellen. „Menschensohn" kann als Wesensbegriff, zufolge des alten Testamentes, nur den Menschen nach seiner natürlichen Beschaffenheit, höchstens allenfalls noch nach seiner idealen Würde bezeichnen. Eine irgend bestimmtere Direktion für sein Wirken konnte Jesus diesem Namen nicht entnehmen. Andererseits sind gerade mit dem Gebrauch desselben so viele charakteristische Aussagen über seine Person und über die Besonderheit seines Wirkens verbunden, dass man annehmen muss, Jesus habe diesen Namen allerdings zu einer Selbstoffenbarung stempeln wollen; allein diese Selbstoffenbarung ist dann ganz *seine* geistige Schöpfung. Was Jesus von sich als des Menschen Sohn aussagt, deckt sich nur mit seiner eigensten Auffassung des ihm vorgezeichneten Weges und Berufes. [2]) Es ist also Menschensohn nicht sowohl ein Wesensbegriff als vielmehr ein Amtsbegriff. Es lässt sich jedoch derselbe keineswegs unter eine traditionell gegebene Kategorie stellen. Der Inhalt der Selbstoffenbarung Jesu wäre durch den Satz: Ich bin der Messias! durchaus nicht zutreffend bezeichnet. Als den Messias, wie ihn die Juden erwarteten, wollte Jesus sich gerade nicht angesehen wissen. Und damit man ihn nicht so betrachte, sondern seinem Selbstzeugnis und dem Eindruck seiner Persönlichkeit unbefangen sich hingebe, wählte er wohl den ungewöhnlichen Namen. [3]) Er dachte dabei an seinen *eigentümlichen Beruf, wie er sich durch seine Menschwerdung bestimmte* und bediente sich des Namens, wenn er *diesen* charakterisiren wollte. Es war allerdings der Beruf des Messias, aber im christlichen Sinn als des Weltheilandes. Man vergleiche, wie bei Johannes (1, 50 – 52) die Antwort auf das Bekenntniss des Nathanael: Rabbi, Du bist der Sohn Gottes, Du bist der König Israels! von dem *Sohn des Menschen* redet. [4]) Jesus hätte aber auch, um als den

[1]) Im Sinne Kant's.

[2]) So auch R. Stähelin in d. theol. Zeitschr. a. d. Schweiz, 1. Jahrg., S. 344.

[3]) Wie hier die lauterste Wahrheit zugleich die höchste pädagogische Weisheit einerseits und die vorsichtigste Klugheit anderseits war, erhellt aus der behutsamen Bemerkung Al. Schweizer's (Glaubenslehre II, 107): „Ob das seine Messianität lieber errathen lassen als aufdrängen oder die mit runder Selbstbezeichnung als Messias unausbleiblich provozirte sowohl Verfolgung als aufrührerische Volkserregung dazu Veranlassung gab, oder Beides, werden wir nicht entscheiden." Ebenso Wittichen (Idee des Menschen), S. 155.

[4]) Wenn Volkmar die Evang. od. Markus und die Synopsis, S. 197 ff.) bemerkt, im 4. Evangelium sei der Menschensohn „überwunden", so könnte man unter einem andern Gesichtspunkt ebenso gut sagen: Hier sei er entbunden, nämlich von der national-messianischen Beschränkung, dabei aber keineswegs etwa

Messias sich allgemein kenntlich zu machen, keinen ungeeigneteren, als Messiasbezeichnung, wie gezeigt wurde, ungewöhnlicheren Namen wählen können. Selbst da, wo er eidlich betheuert, dass er der Messias sei, fügt er mit besonderem Nachdruck eine Aussage bei, die es betonen will, er sei das eben als der *Menschensohn*, also nach seiner bekannten, in diesem Namen ausgeprägten Persönlichkeit, und als *solchen* werde man ihn in messianischer Würde, Macht und Aktion noch erfahren. Jesus vertauscht hier keineswegs etwa den Namen Menschensohn an den andern: „Messias", als ob er in diesem aufgienge, wie eine verblümte Bezeichnung in der offenen. Wohl acceptirt er das Bekenntniss: Du bist der Christus, wohl bejaht er selber die Frage des Kajaphas, denn er *ist* der verheissene Messias, aber er ist es in viel höherem und reinerem Sinne als irgend ein Jude ahnte, und den dafür selbstgeprägten, tieferen, wahreren, weiteren und umfassenderen Menschensohnnamen lässt er darum keineswegs nun fallen.[1]) Die messianischen Prädikate, die er vor Kajaphas für sich in Anspruch nimmt, sind transcendenter Natur. Die *nächste* Wirkungssphäre des Menschensohnes aber, die nur gegen Verkennung verwahrt werden soll, ist sein Erdenleben, und diesem gehört derjenige integrirende Bestandteil seines Werkes an, auf welchen bei diesem Namen vor allem aus reflektirt ist.

Doch man wird einwenden: Gerade in dem Bekenntniss vor dem Hohenpriester lehne Jesus unverkennbar sich an Daniel an; die Danielstelle aber habe er von dem Messias verstanden und durch den Gebrauch des Menschensohnnamens sei's von Anfang, sei's von einem gewissen Zeitpunkt an, ob auch zuerst in verhüllter Weise, zu verstehen geben wollen, dass er der Messias des von ihm so verstandenen (oder auch missverstandenen) Daniel sei.[2]) Um des unzweifelhaften

---

eher „vermieden". Gerade hier kommt in der unten noch zu besprechenden Stelle Joh. 5, 27 *υἱὸς ἀνθρώπου* einmal im alleranspruchslosesten Sinne vor, wenn schon die Hoheitsaussagen an Zahl überwiegen.

[1]) Zur Verständigung mit Gess, a. a. O., S. 185 unten.

[2]) Die Frage, ob Jesus bei seiner Selbstbezeichnung als des Menschen Sohn von Anfang an an die Danielstelle gedacht, ist verschieden beantwortet worden. Sie ist für die Entscheidung der anderen Frage, wie früh in ihm ein messianisches Bewusstsein vorhanden war, von Bedeutung. Für ein frühzeitiges Vorhandensein spricht ganz abgesehen von johanneischen Aussprüchen die von dem Menschensohn in Anspruch genommene Vollmacht Sünden zu vergeben. Weiss, Leben Jesu, I, 452, gibt die Möglichkeit einer späteren Kombination mit der Danielstelle zu, fährt aber sehr gut fort: „Ebenso nahe liegt der Gedanke, dass schon bei der Wahl dieser Selbstbezeichnung jene Weissagung Jesu irgendwie vorschwebte. Holtzmann (Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 225): Der frühe Gebrauch des Namens beweist unwiderleglich dafür, dass der Gedanke an seine Messianität ihn seit den ersten Zeiten mächtig beschäftigte. Aehnlich Keim II, 65, auch Anm. 4. — Merkwürdig ist, dass Jesus im gleichen Danielbuch und überhaupt in der exilischen und nachexilischen Prophetie den Menschensohn fand a) als schlichte Bezeichnung des Propheten, b) als Gesicht des auf den Wolken Kommenden, womit c) auch das Gesicht Jehovas Ez. 1, 26, zu vergleichen ist. Sofern zu des Herrn eigentümlichem Beruf auch das Prophetenamt gehörte und sein Wirken vielfach ein prophetenähnliches war, kann auch die Benennung des Pro-

Ausgangspunktes willen schon liege in dem Namen ein Messiasbekenntniss. Dagegen ist zunächst zu erinnern, dass, wenn auch der Gebrauch der fraglichen Selbstbezeichnung durch Daniel veranlasst war, damit noch nicht gesagt ist, dass Jesus ihr nicht einen neuen, durchaus originellen Gehalt geben konnte. Ganz richtig ist bemerkt worden:[1] „Lange Zeit hindurch blieben die ursprünglichen Hörer Jesu für die Frage, warum er sich den Menschensohn nenne, nur auf die Prädikate, die er ihm gab, und auf die Beachtung des Wortlautes angewiesen; dem muss die Auslegung Rechnung tragen." Wir haben ihm Rechnung getragen, indem wir zwar weniger im Wortlaut, um so mehr aber in jenen Prädikaten eine deutliche und umfassende Charakteristik des Sinnes, in dem Jesus sich des Menschen Sohn nannte, entdeckten und aufzeigten.

Eben darum aber müssen wir es ablehnen, dass von einer eigentlichen „Entlehnung" aus Daniel in irgend einer Hinsicht geredet werde. In dem Bekenntniss vor Kajaphas, dessen Aechtheit unter den zwei (allenfalls drei) auf Daniel bezugnehmenden Aussprüchen[2] am wenigsten in Frage gestellt wird, ist, wie schon angedeutet, originell die starke Betonung dessen, dass der Menschensohn, d. h. eben der Jesus, wie die Richter ihn kennen, wie er jetzt in Banden vor ihnen steht — auch das vermöge göttlichen Ratschlusses — von ihnen werde gesehen werden, sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels. Bei Daniel hingegen bezeichnet „wie eines Menschen Sohn" die äussere Erscheinung des auf den Wolken Kommenden, während eben dieses Kommens.[3] Hat mithin dort die Bezeichnung mehr einen doketischen[4] Sinn, wie sie denn ganz zum *Gesichte* gehört, so meint vielmehr Jesus mit dem Menschensohn seine konkret geschichtliche Person und sagt von dieser das Sitzen zur Rechten der Macht und das Kommen auf den Wolken des Himmels als etwas von nun an irgendwie Wahrnehmbares aus. Die konkret geschichtliche Stellung des Menschensohnes ist sogar in dem Wortlaut *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ausgeprägt. Denn darin liegt jedenfalls die Zugehörigkeit zur Menschheit, zum ganzen Geschlecht angedeutet. Der sich so nennt, will nicht irgend ein menschliches Individuum sein, das nur überhaupt durch menschliche Abkunft gekennzeichnet ist, wie im alten Testament, wo der Name allerdings im gemeinmenschlichen Sinne geläufig ist, ben adam, nicht ben haadam steht. Auch das Doketische des kebar aenasch, *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* oder *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου* (Apok. 1, 13) ist dadurch ausgeschlossen; es ist nicht nur die Gestalt eines Menschen, die den Menschensohn kennzeichnet, so dass etwa damit zum Ausdruck gebracht wäre: „an Ge-

pheten bei Ezechiel und Daniel mit „Menschensohn" diese Selbstbezeichnung Jesu mit veranlasst haben. (Gegen Keim, a. a. O., S. 71, der diese Ansicht von Weizsäcker, Hausrath u. A. mit Unrecht verwirft.

[1] Von Gess, a. a. O., S. 192, oben. — [2] Matth. 26, 64. 24, 30. 16, 27. [3] Keil, a. a. O., S. 229 oben. — [4] In der einfachen Wortbedeutung.

berden als ein Mensch erfunden"; sondern dieser Menschensohn steht mit ganz einzigartigem Beruf an der Menschheit mitten in ihr. Wenn wir auch nicht direkt wissen, ob Jesus ben adam mit dem alten Testament oder ben haadam sagte, so spricht doch indirekt die *Art*, wie Jesus den Namen brauchte, und zwar nur diesen und nicht den sonst so oft als ganz korrelat daneben stehenden Menschennamen, für das *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der Evangelien.[1])

So originell nun dieser Menschensohn, auch gegenüber Daniel, so gewiss sind allerdings die in dem Bekenntniss vor Kajaphas ihm beigelegten messianischen Prädikate zunächst der Weissagung entnommen, das erste dem 110. Psalm, das zweite dem Danielbuch, mit selbständiger, von der in demselben sich findenden abweichender Deutung des Gesichtes.[2]) Allein diese Umdeutung hebt einen tieferen Parallelismus nicht auf — einen Parallelismus zwischen dem geschichtlichen Bundesvolk einerseits, das indessen noch durch gerichtliche Sichtung hindurch gehen und dann neugeboren und geläutert gleich-

1) Nur einmal, nämlich Joh. 5, 27, steht *υἱὸς ἀνθρώπου* ohne die charakteristischen zwei Artikel, aber dann auch wirklich in der schlichten Bedeutung: ein Menschensohn, ein Mensch. Hätte die Stelle nicht einen deutlich reflektirenden Charakter und liesse sich in ihr nicht eine nachträgliche Bemühung vermuthen, das Selbstzeugnis des Menschensohnes, dass er der Richter sei, in sachlich durchaus tiefer und wahrer Weise (vergl. darüber v. Meyers Note: weil der Mensch von seinesgleichen gerichtet werden soll, und zwar von dem demütigsten und liebreichsten Menschen, der der Menschheit Sünden trägt und sich seiner Brüder erbarmen kann, so dass die Gnade selbst richtet) mit dem nächsten Wortsinn des Namens zu vermitteln, stünde sie nicht in ihrer Art vereinzelt da und gehörte sie nicht einer johanneischen Rede an — womit unter allen Umständen die Möglichkeit einer gewissen Freiheit in der Reproduktion gegeben ist — so könnte man sich versucht fühlen, in der Begriffsbestimmung *von ihr* auszugehen und käme dann allerdings auf ein anderes Resultat. Dann hätte sich Jesus mit Menschensohn freilich in erster Linie als einen Menschen bezeichnen wollen, als den Gottessohn, der Mensch ist. (Nachdem diess schon geschrieben war, finde ich es durch Holtzmann, der a. a. O., S. 234, die Stelle Joh. 5, 27 als zur Orientirung über den ursprünglichen Sinn des Menschensohnnamens deutlichste zu würdigen sucht und dann auch wirklich zu einer anderen Auffassung schliesslich noch kommt, auffallend bestätigt.) — Ein eigenthümlicher Erklärungsversuch findet sich bei Biedermann, Dogmatik, (1. Aufl., S. 226 f.). Mit Recht wird betont, dass die Aussagen von „des Menschen Sohn" sich weder aus dem Wortlaut noch aus der Danielquelle heraus analysiren lassen, dass sie mithin synthetischer Natur sind. Wenn aber Biedermann die Synthese so versteht: Jesus habe sagen wollen, er sei trotz widersprechenden Scheins als eben der, als welchen er sich gab, der Daniel'sche Menschensohn, *d. h. der Messias*, so setzt das voraus, dass diese Messiasbezeichnung damals geläufig war — was aber nicht zu beweisen ist. War sie es nicht, so konnte Jesus sehr wohl, frei erhaben über den gemeinen Sprachgebrauch und über die Danielquelle, jene Bezeichnung, *ja sie selbst* durch den Inhalt der Aussagen, zu welchen er sich ihrer bediente, zu einer originellen Selbstoffenbarung stempeln, dabei allerdings vom Wortlaut aus- aber auch weit über denselben hinausgehend, wie die beiden Artikel andeuten.

2) Die Göttlichkeit ergab sich nicht unmittelbar aus der Danielstelle, auch nicht aus dem Kommen auf den Wolken des Himmels, sondern nur bei der Umdeutung dieses Kommens bei Jesu, entsprechend dem allerdings die messianische Göttlichkeit prädizirenden, damit kombinirten Sitzen zur Rechten der Macht aus Psalm 110 (nun deutlich im überweltlichen Sinne).

sam von oben her kommen muss, um das ewige Reich zur Verwirklichung auf Erden empfangen zu können, und zwischen dem geschichtlichen Jesus anderseits, der erst durch Todesleiden hindurch gehen muss, um dann von oben kommen zu können in seinem ebenfalls auf Erden, wo es begründet worden, zu vollendenden Reiche — welches Kommen zur Herrschaft als ein Herabkommen zur Erde auf den Wolken des Himmels geschildert ist. Aber so viel grösser Jesus ist als das alttestamentliche Bundesvolk, so viel wunderbarer ist vollends die Synthese zwischen dem *niedrigen* Menschensohn und dem zur Rechten Gottes erhobenen und vom Himmel herkommenden Messias. [1]) Bei Israel reichte es nicht zum Messiastum hinaus: nie kam es bei ihm zu jenem Kommen von oben her und zu jenem Empfang eines ewigen Reiches über alle Völker nach Daniel. Und bei dem geschichtlichen Menschensohn gieng es, wiewohl er als sündlos schon von oben gekommen war, doch noch durch heiligendes (Hebr. 2, 10. 5, 8) und versöhnendes Todesleiden und durch Erhöhung aus demselben hindurch, ehe die wirkliche Erfüllung jener von Daniel geweissagten Aufrichtung des Gottesreiches über die Menschheit als eines *Himmelreiches* erfolgen konnte. [2]) Diese war dann aber um so herrlicher und hat eine noch grossartigere Zukunftsperspektive. Das Kommen besteht in successiven Gründungs- und Gerichtsakten. Wie die Reichsgründung so ist auch das Gericht in die Geschichte eingegangen und erscheint nicht nur als einmaliges Endgericht, wie denn z. B. bei dem Bekenntnis vor Kajaphas, auch abgesehen von dem „von nun an", sehr wohl an die erste machtvolle Reichsgründung und an das Strafgericht über Jerusalem gedacht werden kann. Darum wird die Parusie mit gleicher Wahrheit bald als ganz nahe, bald als ferner dargestellt. [3]) Die Wahrnehmbarkeit wird erst am Ende zur Sichtbarkeit für alle Welt. Dann erfolgt auch das letzte Kommen zum Weltgericht und zur Reichsvollendung. — So hat Jesus die Danielweissagung nur scheinbar, aber nicht wirklich „zu buchstäblich, wörtlich und örtlich, statt geistig genommen." [4]) Nicht zu buchstäblich, denn das Herabkommen auf des Himmels Wolken zur Erde ist etwas ganz Anderes,

[1]) Die Erklärung dieser Synthese — denn eine solche ist es um so mehr, je abweichender und origineller Jesus bisher vielfach von dem Menschensohn geredet — kann nicht die sein, dass er sich akkommodirt und die falsche Vorstellung mit in den Kauf genommen, dass er sich eidlich (!) als den Messias erklärt habe mit der reservatio mentalis: „Doch nicht im genauen Sinn der alttestam. Weissagung." Sondern wenn man nicht zugeben will, dass diese Aussage wirklich th. in Erfüllung gegangen, th. in Erfüllung gehen werde, so muss man annehmen, das Weissagungsbild sei für Jesu Erkenntnis eine Schranke gewesen, kann aber keine reservatio mentalis irgend welcher Art einräumen, weil eine solche die unumwundene eidliche Betheuerung zur Unmoralität stempeln würde. Ein freilich keineswegs unbedenklicher Ausweg wäre noch, die unbequemen Aussagen auf spätere Ausmalung durch die Jünger zurückzuführen.

[2]) So viel göttlicher ist der Plan, als ihn Keim II, S. 571, mit seinem „Umweg über den Himmel" darstellt.

[3]) Darüber sehr gut: Gess, a. a. O., S. 181. — [4]) Keim, II, 570.

als jenes nur ähnlich beschriebene Kommen zu dem Alten der Tage behufs Belehnung mit der Herrschaft, und ob das Kommen vom Himmel überhaupt in äusserer Sichtbarkeit gemeint sei, wird wenigstens mit Bezug auf das Wort vor Kajaphas von Forschern aus beiden Lagern ernstlich in Frage gestellt.[1]) Und wenn recht geschichtlich und der Idee des Menschensohnes angemessen die Erde als der Zielpunkt des Kommens vom Himmel zur Aufrichtung des Reiches erscheint, so ist damit dieser Aufrichtung der rechte Ort und Schauplatz angewiesen. — Die ganz originell entwickelte Idee vom Menschensohn ist mithin noch bereichert durch ein messianisches Zukunftsbild, das, weit entfernt, nur entlehnt zu sein, ganz neue, ebenfalls originelle Züge enthält.

War nun die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn durch Daniel wenigstens veranlasst, so dürfte sich auch von dieser Seite her unsere Erklärung derselben als einer Bezeichnung des eigentümlichen Berufs nur empfehlen, denn vom Beruf, sei's des Gottesvolkes, sei's — nach anderer Deutung — des Messias ist bei Daniel die Rede.[2]) Ebenso wird unsere Erklärung durch die johanneischen Aussagen Jesu von des Menschen Sohn bestätigt.[3]) Bei jeder anderen Begriffsbestimmung, die nicht vom eigentümlichen Beruf ausgeht, der die Menschlichkeit und Göttlichkeit gerade in ihrer Einheit, nicht in ihrem Dualismus in sich befasst, kommt man bei den Aussprüchen des 4. Evangeliums in Verlegenheit. Denn hier herrscht, mit Keim zu reden,[4]) der Herrlichkeitsbegriff durchaus vor; der Menschensohn ist vom Himmel herab gekommen und fährt wieder auf zum Himmel, die Engel steigen über ihm auf und ab und vermitteln seinen Verkehr mit dem Himmel. Er ist auch die himmlische Speise. (Joh. 3, 13. 6, 62. 1, 52. 6, 27. 53 etc.)

[1]) Z. B. von Neander, der bemerkt: „Diese Worte geben auch einen Beleg dafür, dass Christus sein Kommen, sein Kommen auf den Wolken nicht allein zur Bezeichnung seiner in einer ferneren Zukunft bevorstehenden persönlichen Wiederkunft, sondern auch zur Bezeichnung seiner geistigen, weltgeschichtlichen Offenbarung gebrauchte." Um des ἀπάρτι willen schon denkt auch Gess (a. a. O., S. 178) bestimmt an letztere. Aber auch De Wette, Schenkel etc.

[2]) Hingegen kann, wenn unsere Erklärung vom Beruf richtig ist, der 8. Psalm vollends nicht der Ausgangspunkt sein. Denn gegenüber der dort gepriesenen schöpfungs- und bestimmungsmässigen allgemeinen Menschenwürde ist der eigentümliche Beruf des Erlösers etwas total Verschiedenes. Auch bei messianischer Auslegung führt Ps. 8 doch auf eine ganz andere Messianität, als wie sie in den Aussagen vom Menschensohn angedeutet ist. Gegen Keim, a. a. O., S. 72, Anm. 2.

[3]) Hier weiche ich von Weiss ab, der (N. t. Theol. § 144, c. d.) in den johanneischen Aussagen z. Th. wenigstens durch die Danielvision von einem „vom Himmel kommenden *himmlischen* Wesen" veranlasste *Wesens*bestimmungen erblickt und dadurch die organische Einheit des Begriffs spaltet — was nur der historischen Entwertung des 4. Evangeliums zu gute kommen kann! Man kann diess tun, wenn man es von vornherein für unhistorisch hält, die Aussprüche auch bei Johannes aus dem durch die synoptische Ueberlieferung bezeugten Selbstbewusstsein Jesu zu erklären zu suchen. — [4]) Keim. a. a. O., S. 71.

Der Ausgangspunkt für solche metaphysisch klingende Wesensbestimmungen ist doch nur der eigentümliche Beruf. Von diesem aus richtet sich der Blick zurück, die Wurzeln des in ihm liegenden Geheimnisses aufsuchend, und ebenso auch aufwärts zu den überirdischen Quellen der Kraft und des Wirkens.[1]) Die Synthese zwischen den oftmals in einem beinahe antithetischen Verhältniss sich darstellenden Herrlichkeitsaussagen bei Johannes und Demutsaussagen bei den Synoptikern liegt in dem Geheimniss des ausserordentlichen, einzigartigen Berufes. Hingegen gibt es wegen jenes allzu grossen Hiatus keine Synthese, wenn man Menschensohn als Wesensbestimmung betrachtet. Denn geht man von der menschlichen Natur aus, so wird man den Herrlichkeitsaussagen, schon den synoptischen, nicht gerecht, und geht man von der göttlichen Natur aus, so kommen die Demutsaussagen zu kurz, nimmt man aber die aus dem Wesen Gottes und demjenigen des Menschen in philosophischer Weise abstrahirte Idee

[1]) Diese Erklärung scheint natürlicher als die Ansicht von *Weiss*, die Art, wie bei Daniel nach messianischer Auffassung der Messias charakterisirt sei, habe Jesum auf das tiefste Geheimniss seines Selbstbewusstseins (nämlich von seiner ewigen Erwählung zum Messias) zurückführen müssen. Denn jene Person, die mit den Wolken des Himmels vor Jehova komme, sei doch offenbar ein himmlisches Wesen (a. a. O., S. 453). Dagegen ist einzuwenden, dass Jesu Ausgang vom Vater nirgends als ein Kommen auf des Himmels Wolken dargestellt ist. Ich kann auch nicht in dem von *Holtzmann* (Zeitschrift f. w. Th. 1865, S. 222 f.) durch *ὁ ὢν ἐν οὐρανῷ* erklärten, d. h. mit *ἀναβέβηκεν* nur die Befugnis, himmlische Dinge zu offenbaren, auf bildliche Weise zum Ausdruck bringen sollenden *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* Joh. 3, 13, eine Beziehung auf die Danielsche Stelle unverkennbar finden, wie Holtzmann a. a. O. unter Berufung auf „die meisten Exegeten." Jener Ausdruck für den irgendwie gedachten Ausgang vom Vater meint etwas von der Wiederkunft auf den Wolken des Himmels so total Verschiedenes, dass Jesus sich unmöglich für's Eine wie für's Andere auf Daniel bezogen haben kann. Für's Letztere aber ist die Bezugnahme unzweifelhaft, mithin ist sie für's Erstere ausgeschlossen. — Für die „älteste Ueberlieferung" bleibt freilich auch Weiss (N. t. Theologie, § 16, d) bei der Wiederkunft stehen, indem er die Wiederkunftsreden als den Schlüssel für das ursprünglichste Verständnis der fraglichen Selbstbezeichnung Jesu in der ältesten Ueberlieferung hauptsächlich betrachtet. Mit klaren Worten habe Jesus das tiefste Geheimnis seiner Person nicht vor der Vollendung derselben, welche erst den Schlüssel zu seinem Verständniss gegeben, ausgesprochen. Letzteres kann zugegeben werden, nicht aber die Anlehnung an Daniel für die weiterreichenden mysteriösen Wesensandeutungen bei Johannes, wenn noch an der geschichtlichen Selbigkeit und Stetigkeit und an dem einheitlichen Quellpunkt der Selbstbezeichnung soll festgehalten werden. — Das Gleiche gilt gegen Keil (der Prophet Daniel), bei dem ebenfalls eine unklare Vermischung stattfindet zwischen dem mit der Herrschaft Belehnten *nach Daniel* (S. 227 f.) und zwischen dem zum Gericht Wiederkommenden *wenigstens nicht gegen Daniel* (ebendaselbst mit künstlicher Vermittlung, S. 230, und mit geradezu falscher Auslegung von Joh. 5, 27) und endlich noch zwischen dem aus himmlischer Präexistenz beim Vater Ausgegangenen angeblich wiederum *nach Daniel* (S. 229). Keil beruft sich auf Meyer's Note: „Das Bewusstsein, von welchem aus Jesus diese Daniel'sche Bezeichnung sich aneignete, war die Antithese der *Gottes*sohnschaft, die nothwendige, am entschiedensten bei Joh. hervortretende Selbstgewissheit göttlicher Präexistenz, deren *δόξα* er verlassen hatte, um als jener Daniel'sche *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* in einer ihm nicht ursprünglichen Daseinsform zu erscheinen."

des Gottmenschen zum Ausgangspunkt, so kommen die den Gebrauch des Menschensohnnamens charakterisirenden, individuellen Beziehungen zu Jesu geschichtlichem Heilandsberuf und Heilandsweg nicht zur Geltung. So gewiss, wenn man Menschensohn als Wesensbegriff fasst, keine Analyse möglich ist, aus der die Anwendung des Namens in allen charakteristischen Worten sich erklärt, so gewiss hat eben Jesus damit seinen eigentümlichen *Beruf* bezeichnet, den er allerdings nur auf Grund seines eigentümlichen Wesens erfüllen konnte.[1])

Es erübrigt zum Schlusse noch ein Wort darüber, dass wirklich unsere Selbstbezeichnung zum ursprünglichen und authentischen Bestand des Selbstzeugnisses Jesu gehörte. Der Beweis liegt eigentlich in unserer ganzen Darlegung. Denn historisch sicherer noch als die ausdrückliche Beziehung auf Daniel vor dem Hohenpriester, die man sich ja allenfalls als durch den Messiasglauben der Jünger erst Jesu in den Mund gelegt denken könnte, ist der so sinnreiche und eigentümliche, frühere Gebrauch des Namens Menschensohn, und zwar in Worten von unerfindbarer Originalität. Eine so geistvolle Idee, wie sich die vom Menschensohn in ihrer über das dürftige „wie eines Menschen Sohn" Daniels weit hinausgehenden, unergründliche Höhen und Tiefen umspannenden Selbstentfaltung bei dem Jesus der Evangelien darstellt, muss des Erlösers eigenstes Eigentum ebenso gewiss sein, als die Grundgedanken seines Erlösungswerkes es sind.[2]) So wenig der Anschluss an die Danielstelle die fragliche Selbstbezeichnung Jesu auch nur halbwegs erklärt, so wenig liesse sich aus der apostolischen Beziehung der Danielprophetie auf den Erhöhten und in seiner Herrlichkeit geistig Geschauten die mannigfaltige Verwendung des Namens in der evangelischen Geschichtserzählung von Markus an zureichend erklären. Ferner ist doch sonderbar, dass der Menschensohnname, wenn er beim visionären Schauen des Erhöhten mit der Erinnerung an die Danielweissagung in der Seele des Petrus zuerst aufblitzte, nicht eben als Bezeichnung für den *Erhöhten* geläufig wurde, sondern vielmehr in ganz anderer Verwendung in die Evangelienliteratur überging. Auch wäre nicht recht zu begreifen, dass Petrus mit seinem neuentdeckten Namen isolirt blieb, und dass wir ihn nicht auch bei Paulus finden.[3]) Wie natürlich ist hingegen dieses Letztere, wenn Jesus im Fleisch sich der Bezeichnung bedient, wenn sie dann aber schon in der urapostolischen Verkündigung von dem Christus zurücktrat. Jedenfalls wäre die Geschichte und Entwicklung des Begriffs ganz vergessen worden; denn in der urchristlichen Litera-

[1]) Zur Verständigung mit Gess, a. a. O., S. 185 unten.

[2]) Stärker kann diess nicht ausgesprochen werden, als es durch den doch entschieden der kritischen Schule angehörigen Holtzmann a. a. O., S. 213, geschieht.

[3]) Der „Menschensohn" wäre gewiss dem Vertreter der Idee vom himmlischen Adam (die ja nach Manchen eine Fortentwicklung jenes Begriffs sein soll) nicht unsympathisch gewesen.

zur erscheint der Name Menschensohn, wo er überhaupt vorkommt, [1]) *allen* transcendentalen Charakters entkleidet und lediglich als Bezeichnung der menschlichen Natur Christi verwendet. — Da man einmal den Gottessohn hatte, vernachlässigte man den Menschensohn und liess den reichen, originellen Evangelienbegriff brach liegen, brauchte ihn höchstens noch als enge dogmatische Formel zur Bezeichnung der menschlichen Natur Christi. [2])

So lautet denn also das Ergebniss unserer Untersuchung mit Bezug auf diese, wie zuletzt gezeigt wurde, unzweifelhaft ächte und ursprüngliche Selbstbezeichnung Jesu, dass damit weder die menschliche, noch die göttliche Natur als solche, weder die Niedrigkeit, noch die Hoheit, weder das mit allen Menschen Gemeinsame, noch das Einzigartige, sondern die spezifische Berufsstellung des Erlösers gegenüber der Menschheit bezeichnet ist, und also sowohl Niedrigkeit als Hoheit, sowohl Gleichstellung mit den Menschen als Einzigartigkeit, sowohl Menschlichkeit als Göttlichkeit, wie sie eben durch jene Berufsstellung bedingt sind. Jedenfalls sind bei dem Namen Menschensohn alle Gedanken an eine abstrakte Zweinaturenlehre, überhaupt alle dogmatischen und philosophischen Kategorieen zur Wesensbestimmung Christi fern zu halten; vielmehr ist darin eine nachdrückliche und tiefsinnige Hinweisung auf die *geschichtliche Einpflanzung des Heils in die Menschheit* zu erblicken. Sehr nahe und innig verwandt ist insofern der ebenfalls durch Daniel veranlasste [3]) Begriff des Himmelreichs, wie dasselbe Jesus so recht geschichtlich und gar nicht metaphysisch fasst, ein terminus classicus für die „gottmenschliche Vereinigung". [4]) Zum Himmelreich, so schrieb einst Johann Georg Hamann, der tiefsinnige Magus des Nordens: Zum Himmelreich gehört kein *Salto mortale.* [5]) Es ist gleich einem Senfkorn, einem Sauerteig, einem verborgenen Schatz im Acker, einem Kaufmann, der köstliche Perlen suchte und eine gute fand. [6]) Ich setze hinzu: Das Senfkorn ist eben die Saat des Menschensohnes, deren Entwicklungsgeschichte er selber vorgebildet hat als das Weizenkorn, das in die Erde fallen und ersterben musste, dass es viele Frucht brächte. Einem

---

[1]) S. eine Zusammenstellung von Stellen bei Keim, a. a. O., S. 75, Anm. 2.

[2]) Im Obstehenden ist Bezug genommen auf Volkmar, die Ev. oder Markus u. die Synops., S. 197 ff.; die kanon. Synoptik, S. 736. — [3]) Vergl. Dan. 2, 44.

[4]) Keim, a. a. O., S. 41.

[5]) Es ist diess eine Anspielung auf ein Gespräch zwischen Jakobi und Lessing in des ersteren Schrift: Ueber die Lehre des Spinoza. Jacobi bekennt: Ich glaube eine verständige, persönliche Ursache der Welt. Darauf erwiedert Lessing: O desto besser! Da muss ich etwas ganz Neues zu hören bekommen. Jakobi aber antwortet: Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache, und Sie pflegen an einem Kopfunter eben keine sonderliche Lust zu haben. Delff, J. G. Hamann, Lichtstrahlen aus s. Schriften und Briefen, Leipz. 1875, S. 100.

[6]) Bei Petri (Hamann's Schriften, IV, S. 212), wo die Stelle im Zusammenhang kann nachgelesen werden — sie steht in einem Briefe an Jacobi vom 5. Dez. 1784 — schliesst sich noch an das charakteristische „τὸ ταῦ ἐντός Sir. 43, 29."

Sauerteige gleich ist das Himmelreich, weil es vom Menschensohn ausgegangen und gleichsam seine Natur angenommen, weil es zugleich in ihm concentrirt und mit Einsetzung der ganzen Person von ihm bedient war. Der Himmelreichsschatz ist zu entdecken, weil er in einer in dem Acker der Menschheit und Menschengeschichte verborgenen göttlichen Heilsgeschichte besteht, deren Brennpunkt wieder der Menschensohn ist. Und die Perle endlich ist zu suchen und zu finden, weil sie als Menschensohn, erleuchteten Augen erkennbar, auf den Markt des Menschenlebens getreten. Fragt man aber, mit wie viel oder wie wenig Verständniss dieser Demuthsweg des Himmelreiches und Menschensohnes erfasst wurde, so bekommt man aus dem Munde des letzteren in einem Worte von unerfindbarer Originalität eine sehr beschämende Antwort zu hören: Wem soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Es ist Kindern gleich, die auf den Marktplätzen sitzen und einander zurufen: Wir haben euch geflötet und ihr habt nicht getanzt; wir haben Klaglieder angestimmt und ihr habt nicht gejammert. Denn Johannes ist gekommen, weder essend, noch trinkend; da sagen sie: Er hat einen Dämon. Der Sohn des Menschen ist gekommen, essend und trinkend; da sagen sie: Siehe, ein Esser und Weintrinker, ein Freund von Zöllnern und Sündern! Und gerechtfertigt wurde die Weisheit von Seite *ihrer* Kinder.[1]) Ja, sie wird es noch heute von Seite aller derer, die es erkennen können, dass der Menschensohn Jesus Christus uns Weisheit von Gott geworden und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung.[2])

Sebastian Franck,

sein Leben und seine religiöse Stellung.

Eine Studie aus der Reformationszeit.

Von *Otto Haggenmacher*, Pfarrer in Zürich.[3])

I.

In geistig so mächtig bewegten Zeitaltern wie dasjenige der Reformation pflegt die Genialität einzelner Auserwählter, die um eines Hauptes Länge die Menge überragen, dem ganzen Strome der Bewegung die Richtung vorzuzeichnen. Die grosse Masse gleicht dann

[1]) Matth. 11, 16 ff. — [2]) 1. Kor. 1, 30.

[3]) Benützte Hauptquellen: Von Franck's Schriften: Paradoxa ducenta octoginta, das ist CCLXXX Wunderred und gleichsam Räterschaft aus der h. Schrift u. s. w.. 1536. Die Gulden Arch, Bern 1569. Das Verbütschiert, mit sieben Siegeln verschlossen Buch, 1559. Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel, 1536. Kosmographie. Beschreibung u. s. w. Diese Werke auf der Stadtbibliothek und Kantonalbibliothek Zürich. Ferner: Hase. Karl Alfred. Seb. Franck von Wörd, 1869. Bischof. Seb. Franck und die deutsche Geschichtschreibung, 1857. Andere im Texte erwähnt.

einem Heerzuge, der sich der Leitung und Autorität der geistig überlegenen Führer überlässt, so lange nur nicht das Ziel des Vorschrittes verrückt wird. Wie klar beleuchtet Luther's Leben und Wirken das Gesagte.

Aber geistig bewegte Zeiten weisen gemeinhin nicht nur eine einzige Genialität auf. Oder wäre es wirklich nur eine einzige tonangebende, so machen sich neben ihr noch eine Reihe hoch bedeutsamer Talente geltend, Geister, die in ausgeprägter Eigenart ihre Freiheit und Selbständigkeit bewahren, nicht mit dem grossen Strome schwimmen, im Heerzuge der Masse nicht in Reih' und Glied stehen, sondern entweder beschaulich sich nebenaus stellen oder dann in die ganze Bewegung einzugreifen wagen mit dem Bestreben, sie selbständig und unabhängig zu leiten. Man denke nur an die Wiedertäuferei, um ein einseitiges, excentrisches, man denke an Zwingli und die schweizerische Reformation, um ein edles, durchaus in sich berechtigtes Beispiel vor sich zu haben. Es ist genugsam bekannt, welch ein Dorn im Fleische Luther's die unabhängigen Schweizer gewesen sind.

Unter die Männer Deutschlands, welche durch und durch ergriffen und erfüllt von protestantischem Geiste und die Grösse der Genialität Luther's anerkennend doch ihre geistige und religiöse Unabhängigkeit wahrten und sich neben den Heerzug der Masse stellten, gehörte Sebastian Franck, dem die vorliegende Studie gelten soll. Nicht desswegen erregt er unser Interesse, weil der gewaltige Reformator ihn verachtet und in derbster Weise verurteilt, oder weil ihn das dienstfertige Luthertum 1540 zu Schmalkalden verketzert und sozusagen amtlich zu vernichten sich bemüht hat, nein, sondern weil er eine durchaus edle und tiefreligiöse Natur gewesen, ein auf die höchsten Dinge gerichteter Geist von umfassendstem Wissen, ein Denker von allerdings stark subjektivistischer Art, der aber wie alle religiöse Schwärmerei so allen starren Dogmatismus verwerfend seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt ist. Er hat wie keiner seiner Mitlebenden das Mittelalter und den Katholicismus nach ihren schlimmen Seiten von sich abgestreift. Es lag schon etwas ausgesprochen Modernes in seinem religiösen und geistigen Leben und Wirken.

Unter solchen Umständen musste er mit den tonangebenden Mächten seiner Zeit in Kampf geraten, so wenig er selbst, eine sonst friedfertige Seele, den Kampf suchte. Ueber seinem Geschicke waltete eine Tragik, die auch des unbefangenen Gegners Teilnahme wachruft. Seine Verdammung durch Luther und zu Schmalkalden bewirkte, dass er in der Tat lange lange fast verschollen blieb. Die neuzeitliche Geschichtsforschung hat ihn zuerst wieder an's Licht gezogen und ihn als Geschichtsschreiber gewürdigt. Da aber seine Geschichtswerke von tiefem religiösem Ernste durchdrungen sind, gab dieser Ernst auch Anlass, die eigentlich theologischen Schriften des Verketzerten näher zu prüfen. Und siehe da, sie erschienen einer Prüfung wert, ob auch ein anderer Glaube aus ihnen sprach, als der amtliche Kirchenglaube jener und späterer Tage.

Sebastian Franck wurde um 1490—1500 geboren. Donauwörd nennt er selbst seine Vaterstadt. Weder er selbst noch Andere berichten über seine Jugendjahre. Vermutlich verlor er frühe seine Eltern und verliess er auch frühzeitig seine Heimat. Seine Jugendbildung muss eine sorgfältige gewesen sein. Seine Werke verraten tüchtige Kenntnisse in den klassischen Sprachen,[1]) ebenso eine umfassende Belesenheit, die auf ernste geistige Beschäftigung schon in jugendlichen Jahren hinweist. Im Dominikanerkolleg Betlehem zu Heidelberg mag er besonders den theologischen Studien obgelegen sein, die ihn dort auch mit seinen späteren Hauptwidersachern Butzer und Frecht zusammen brachten. Vielleicht hat er damals auch Luther gesehen und gehört. Denn dieser hielt 1518 in Heidelberg eine Disputation über die menschliche Sündhaftigkeit und die Gerechtigkeit aus Gnade. Bei diesem Anlasse mag Franck den zündenden Funken der Begeisterung für die reformatorische Bewegung in die Seele empfangen haben: doch scheint es mir seinem ganzen Wesen weit angemessener, anzunehmen, dass es nicht erst dieses Anstosses bedurfte, um ihn von der alten Kirche zu trennen. Innerlich war er wohl schon lange von ihr geschieden. Wie finden sich in seinen ersten Schriften schon so gar keine Spuren mehr, dass er einmal gut kirchlich-katholisch gewesen wäre, wie etwa Luther. Ob er wirklich zuerst als geweihter Priester im Augsburger Sprengel funktionirt habe, sodann nach Einführung der Reformation evangelischer Prädikant in Gustenfelden bei Schwabach gewesen, sei dahin gestellt.[2]) Gewiss ist, dass er von Ende der zwanziger Jahre an sich nur noch auf literarische Beschäftigung warf. 1528 in die Ehe getreten mit der Nürnbergerin Ottilie Behaim, und gleich seinem Freunde, dem lutherisch gesinnten Althamer, der inzwischen Diakonus zu St. Sebald geworden, nach Nürnberg übergesiedelt, veröffentlichte er eine erste Probe seiner Denkart und Gesinnungsweise, die Uebersetzung von Althamer's lateinischer Schrift „Diallage", einer Vereinbarung (conciliatio) von Stellen der Schrift, die sich zu widerstreiten scheinen. Doch handelte es sich nicht nur um eine sprachliche Uebertragung, vielmehr fügte Franck eine besondere Vorrede und manche eigenen Zusätze bei, die bei aller Stärke des Einflusses Althamer's auf ihn doch schon seine unabhängige Eigenart erkennen liessen. Damals schon verriet sich seine Neigung, so wie er von dem Katholicismus sich losgerissen, so auch von allem formalistischen Protestantismus sich frei zu erhalten. „Vor uns waren Werkheilige, jetzt sind wir Wortheilige", klagt er in der erwähnten Vorrede, und bedauert, dass so Viele jetzt „die Schrift auf ihren Kopf dehnen und deuten, schier mehr als im Papsttum."

[1]) Vgl. Latendorf, S. Franck's erste Sprüchwörtersammlung, Pösneck 1876. 342 ff.

[2]) Vgl. Bischof, Seb. Franck und die deutsche Geschichtschreibung. 1857. 6 ff. und Latendorf, a. a. O., auch den Artikel Franck in der Realencyklopädie von Herzog und Plitt, Bd. IV, 604, v. Merz.

Nürnberg, die freie Reichsstadt, stand zwar fest zu den Grundsätzen, die dann 1530 in der Augsburger Konfession formulirt wurden, doch fand freiere Richtung hier immer noch schonende Duldung. Darum hatten Schwarmgeister und wiedertäuferische Elemente sich gerne hieher gezogen, so Hans Denk, so Thomas Münzer, so Ludwig Hetzer. Der Wiedertäufer Hut, obgleich eines der Häupter der Sekte in Nürnberg, konnte sogar eine Lehrstelle an der Sebaldusschule bekleiden. Am bedeutsamsten aber und folgenreichsten wurde für Franck der Aufenthalt Kaspar Schwenkfeld's in der freien Reichsstadt. Zu diesem Schwärmer, der sich auch durch besondere Geringschätzung des geschriebenen Bibelwortes bei den Häuptern der Reformation in Misskredit gebracht hatte, trat er in nähere Beziehungen. Schwenkfeld scheint die mystische Neigung in ihm stark geweckt zu haben. Dem Zuge der Vielseitigkeit in Franck's Wesen kam aber Nürnberg damals auch noch von anderer Seite entgegen. Hier blühte ja die Gelehrsamkeit und die Kunst. Hier besass der Humanismus eine Pflegestätte. An die Namen Wilibald Pirkheimer, Albrecht Dürer, Hans Sachs knüpften sich edle Geistesrichtungen verschiedener Natur. War Franck auch nicht Humanist im engeren Sinne, so bewahrte ihn doch das Verständniss für den Humanismus vor der engen Einseitigkeit des bald genug sich geltend machenden Dogmatismus.

Sei es wegen dürftiger Vermögensverhältnisse,[1]) sei es, was wahrscheinlicher ist, wegen Anstosses, den seine religiösen Gesinnungen erregten, — Franck musste Nürnberg verlassen. Möglich, dass auch seine Vorrede zu der damals von ihm übersetzten „Türkenchronik" die Zahl seiner Feinde vermehrt hatte; denn die offene Anerkennung von vielem Guten in der Türkei gegenüber so vieler Misere im eigenen christlichen Vaterlande und die bei dieser Gelegenheit ausgesprochenen mystischen Lehren vom Sabbat behagten wohl Vielen nicht. Dass er in jener Zeit schon mitten in seinen historischen Studien lebte, zeigt die Anzeige am Schlusse der Türkenchronik: „Mit diesem Büchlein, mein Leser, hast du ein Vorschmack und Vortrab meiner Hauptchronik, die ich kurz, so Gott es zulässt, hiernach schicken will." Von Schwabach aus liess er 1531 sein Büchlein vom „greulichen Laster der Trunkenheit" erscheinen. Dieser vortreffliche, frisch, lebendig, schneidig geschriebene Traktat ist heute noch sehr lesenswert, verrät einen edeln Sinn, ein tiefes Verständniss des Volkslebens, ein lebhaftes Gefühl für das Wohl des Volkes und einen unerschrockenen Wahrheitsmut. Im gegenwärtigen Kampfe gegen den Alkoholismus liesse er sich jetzt noch, zeitgemäss sprachlich umgestaltet, als ein gutes Volksbuch verwenden.

Noch im gleichen Jahre (1531) zog Franck nach Strassburg, um dort seine Geschichtsbibel herauszugeben. Da ihm diess nur gegen die Versicherung bewilligt wurde, dass das Werk blos Auszüge aus alten Historien enthalte, muss angenommen werden, er sei schon von

[1]) Bischof, a. a. O., S. 11.

Nürnberg aus als Ketzer signalisirt worden. In Strassburg traf er wieder mit geistesverwandten ehemaligen Bekannten zusammen, mit Schwenkfeld und Melchior Hofmann. Auch lernte er hier Michael Servede kennen. Dem Antitrinitarier Campanus machte er in Jülich persönlich einen Besuch. In einem Briefe an denselben äusserte er sich sehr scharf und heftig gegen den Buchstabendienst, der im Protestantismus wieder eingerissen. Die auswendigen Zeichen seien der kindischen Gemeinde zugelassen als Dockenwerk, bis das Kind, ein Mann geworden, die Puppe unter die Bank werfe. Wir müssen alles, was wir von den Propheten wie von den Sektenstiftern Luther und Zwingli gelernt, auslernen; leichter könnte aus einem Türken, als aus einem Schriftgelehrten, vor dem die Decke des tödtenden Buchstabens hänge, einer zu einem ächten Christen gemacht werden.[1])

Am 5. September erschien die „Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel von Anbeginn bis in dies gegenwärtig 1531 Jahr, darin beide, Gottes und der Welt Lauf, vormals in deutscher Zunge nie gehört noch gelesen.“ In Einleitungen und „Ausläufen“ dieses Werkes waren nun allerdings die versprochenen „blossen Auszüge“ verbrämt mit den schärfsten Angriffen auf Geistliche, Laien und soziale Verhältnisse. Schonungslos züchtigte Franck die Trägheit, Habsucht und Geilheit der Pfaffen und Mönche, an ihrer Spitze den Papst, „die Bestie“, rücksichtslos führte er seine Streiche gegen die landverderbenden Landsknechte, gegen die gewissenlosen „Finanzer“, die Kaufleute, gegen den Luxus, gegen den „Pöfel“, den säuischen, tollen, der mit jedem seiner Fürsten auch den Glauben wechsle, gegen die tyrannischen Fürsten, gegen die Kirchen, die sich gegenseitig verketzern. Mochte auch das Werk zum grössten Teile aus Quellen zweiter Hand schöpfen, so gab es doch weitesten Volkskreisen ein grosses zusammenhängendes Bild der Kirchen- und Kulturgeschichte; es war volkstümlich geschrieben, in markigem, kraftvollem Stile. Und nicht lange währte es, so wurde Franck dafür verklagt. Fühlten sich doch gewisse „wortklaubende“, „verkehrte“ Gelehrte durch das Buch getroffen. Hatte doch Franck in dem Abschnitte „Ketzerchronik“ den von ihm mit hoher Achtung aufgeführten „Erzketzer“ Luther zu beurteilen gewagt und die Widersprüche in dessen Wesen aufgezeigt, hatte er doch ironisch auf die Kirchen- und Unionsmacherei gewisser Leute hingewiesen. Durch Letzteres fühlte sich Butzer, obschon ihn Franck nicht nannte, unangenehm berührt. Er und der von Franck hochgerühmte Erasmus strengten die Klage an. An Erasmus überrascht das nicht; der giftige Gelehrte war das von Hutten her so gewohnt.

Der Rat von Strassburg fand in der Tat in der Gechichtsbibel so viel Ketzerfreundliches, so viel Gleichgültigkeit gegen äussere Kirchenordnung und äusseres Schriftwort, dass er den Verfasser eine Zeit lang in den Turm warf und dann aus der Stadt verwies. Franck

[1]) Nach Merz, a. a. O., S. 605.

rächte sich später an Strassburg damit, dass er im „Chronikon Germaniæ“ unbefangen die Herrlichkeit dieser Stadt rühmte.

Franck's Bücher fanden vielen Beifall und erlebten Nachdrucke. Er selbst aber musste sich ärmlich durchbringen. In Esslingen, wohin er von Strassburg übersiedelt war, erhielt er sich mit Seifensiederei, die er seinerzeit in Nürnberg erlernt hatte. Wie mühsam er sich zunächst durchschlagen musste, beweist seine Aeusserung, dass zwar „nicht leicht ein Anderer in deutschen Landen es im Seifensieden ihm zuvorthue“, dass er aber doch „ein Dapferes eingebüsst, da fast allein der Adel und gar wenig Burgerin in Schwaben auf Seifen zu waschen pflegen, sondern alles aus Lauge gebaucht wird.“ Des Broderwerbes halben zog er mit seiner Waare auf die Wochenmärkte; auf denen zu Ulm fand er so guten Absatz, dass er um seine gute Seife „angeschrieen“ wurde und nicht genug liefern konnte. Dieses freundlichere Geschick bewog ihn, an den kleinen Rat von Ulm die Bitte um Niederlassung wo nicht in Ulm selbst, so doch in Geisslingen zu stellen. Sein Geschäft werde, wie er hoffe, keinen Aufschlag, sondern Abschlag der Seife bewirken. Er gedenke durch Arbeit sein Brod zu verdienen, wolle sich auch zu allem brauchen lassen, wozu er tauglich sei. Nach einem Amte trachte er am allerwenigsten. Denn wer mit einem Amte verstrickt sei, könne kein freier Mann sein; er aber sei gesonnen, dem Volke Gottes mitzuteilen, was er vom Herrn habe. Es soll Niemand von ihm sagen, er habe Diesen und Jenen zu Lieb geschrieben und dess Lied gesungen, dess Brod er esse.

Nur nach mancherlei Bedenken und unter der Bedingung, dass er des Bürgerrechts verlustig gehe und der Rat sich seiner nicht mehr anzunehmen brauche, wenn er sich in seinen Schriften verfehlte, wurde Franck in Ulm nicht als Seifensieder, sondern als Zehnter in die Zunft der Buchdrucker aufgenommen.[1]) Das Wandern, das ihm wohl manche Gelegenheit geboten, zu der von ihm schon 1529 herausgegebenen Sprichwörtersammlung Agrikola's neue Beiträge zu sammeln, die er dann später druckte, hatte nun für einmal ein Ende. Seine schriftstellerische Tätigkeit in den nächsten sechs Jahren war eine reiche, aber auch der Quell vieler Unruhe und Leiden für ihn. Um der Ulmer Censur zu entgehen, liess er seine Hauptwerke an andern Orten drucken und erscheinen. Nur die kleinen Schriftchen „613 Gebot und Verbot der Juden“, „Wie man beten und psalliren soll“, und das Spottlied auf „den grossen Nothhelfer und Weltheiland St. Geld und St. Pfennig“ druckte er selbst in Ulm. Die übrigen erschienen in Tübingen, Augsburg oder Frankfurt. Unter den weniger umfangreichen seien genannt: „Von der Heillosigkeit, Eitelkeit und Ungewissheit aller menschlichen Kunst und Weisheit mit einem Lobe des Esels (als Bild der gelassenen, einfältig in Gott ergebenen waren Christen) aus H. Corn. Agrippa de vanitate verteutscht“: „Von dem Baum des Wissens Guts und Böss, davon Adam den Tod hat gessen und noch

[1]) Bischof, a. a. O., S. 15.

heute alle Menschen den Tod essen; was dagegen der Baum des Lebens sei": „Ein Lob des thorechten göttlichen Worts, was für ein Unterschied zwischen der Schrift, äussern und innern Wort sei"; „Auslegung des 64. Psalms, die falschen Propheten, Lügner, Trüger, Gottesfeind und Ehrabschneider betreffend"; „Sieben Hauptpunkte aus der Bibel". An Umfang und Bedeutung übertreffen diese sodann: Eine Konkordanz von Aussprüchen der Bibel, christlicher und heidnischer Lehrer unter dem Titel „Die güldene Arch", eine Diskordanz in „Schrift und Gegenschrift" zur Weckung des Schriftverstandes; „Das verbütschierte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch, das niemand auftun und lesen kann, denn das Lamm und die mit dem Thaw bezeichnet dem Lamm angehören" und das „Chronikon Germaniæ", eine Geschichte der Deutschen. Die bedeutsamsten aber von seinen Werken aus der Zeit des Ulmer Aufenthaltes sind das „Weltbuch, Cosmographie, wahrhaftige Beschreibung aller Teile der Welt" (1534) und „280 Paradoxa, Wunderred und gleichsam Räterschaft aus der hl. Schrift" (1535);[1]) „Die Cosmographie", ein für jene Zeiten höchst verdienstvolles und heute noch wertvolles Werk, hatte nicht nur den Zweck, eine allgemeine Weltbeschreibung zu geben, sondern auch „Gottes Wunderwerk, Kraft und Allmacht den Gottseligen zu zeigen, insonderheit wie Gott sein Wort allenthalben den Menchen in's Herz geschrieben und wie unter den tausend Glauben und Papsttum der unparteiische Gott, der nur auf den innern Menschen sieht, sich ein wahrhaftes Israel erweckt habe." In den „Paradoxen" legte er seine Theologie und Philosophie dar. Sie sind das Werk eines reifen, selbständigen und bedeutenden Geistes und bilden eine Hauptquelle der Erkenntniss von Franck's religiöser Stellung.

Hatte Franck in Strassburg seinen Butzer gefunden, so sollte ihm in Ulm sein Frecht nicht fehlen. Dieser Eiferer für reines Luthertum, an der Spitze gleichgesinnter Prediger stehend, hatte schon eindringlich vor der Aufnahme Franck's in die Stadt gewarnt. Er behielt den wider seine Bemühungen doch Aufgenommenen scharf im Auge, ärgerlich genug über die Tatsache, dass in Ulm ein guter Teil der Bevölkerung zur Wiedertäuferei neigte, und dass Kaspar Schwenkfeld von 1535 an auch in Ulm seinen Wohnsitz genommen und viele würtembergische Adelige und Patrizier für sich hatte. Franck und Schwenkfeld standen aber schon seit früher in freundschaftlichem Verkehr miteinander. Da musste denn zum Schlage gegen sie ausgeholt, der Schlange der Ketzerei der Kopf zertreten werden. Die „Paradoxen" boten eine Handhabe. Franck hatte dieselben mit Umgehung der Censur herausgegeben, und überdies wimmelten sie, von lutherischen Standpunkte aus angesehen, von Ketzereien. Auf Frecht's Anklage hin wurde Franck das Bürgerrecht und der Aufenthalt in Ulm gekündigt. Er verteidigte sich und bat inständig, in Rücksicht auf

[1]) Ein Verzeichniss sämmtlicher Werke Franck's, chronologisch geordnet, gibt Hase, Seb. Franck, von Wörd, Leipzig 1869, S. 295 ff.

seiner Kinder Jammer und seiner Gläubiger Bedrängniss, es noch ein oder zwei Jahre mit ihm zu versuchen. Der Rat beschloss hierauf, Frecht habe seine Klage aus Franck's Schriften zu belegen. Frecht brachte nun die Argumente vor, auf Grund welcher Franck aus Strassburg vertrieben worden, hauptsächlich aber stützte er sich auf die Ketzereien in den „Paradoxen". Denk und Hetzer seien in Franck wieder erstanden. Franck müsse sich schriftlich zur Augsburger Konfession verpflichten. Darauf antwortete Franck mit einer Eingabe, er unterschreibe die von seinen Gegnern Butzer und Frecht aufgesetzte Konfession und Revocation nicht. Und in einer Bittschrift an den Rat erklärte er, er wolle ohne vorangegangene Durchsicht der Censur keinen Buchstaben mehr drucken; einen Eid aber lege er um der Freiheit des Glaubens und Gewissens willen nicht ab: „denn ich auch nicht die Wahrheit glauben und schwören wollte, weil ich etwa aus menschlicher Schwachheit daneben treten und als meineidig gescholten werden könnte. Der Glaube im Herzen soll frei, unbenötigt und in keinen Eid gebunden sein; meine Faust und Feder und alle meine Glieder, das Herz und Gewissen ausgenommen, will ich bis in den Tod dem Rat gern unterworfen haben." Man möge ihn doch nicht so gerade vor dem Winter mit Weib und Kind ausstossen.

Der Rat erliess dem Angeklagten das Unterschreiben der Konfession und wies ihn nicht aus, nur solle er die Censur beobachten. Frecht grollte, und vergass dabei, dass ja sein vergötterter Meister auch einst auf die Freiheit des Glaubens und Gewissens sich hatte berufen müssen. Und Frecht blieb auf der Lauer. Das war 1535. Drei Jahre später bot sich ihm Anlass, gegen Franck neue Klage zu erheben. Franck nämlich hatte das „Chronikon Germaniæ" und die „Güldene Arch", als in Augsburg gedruckt, nicht geglaubt der Censur in Ulm unterwerfen zu müssen. Frecht behauptete, Franck habe sein Versprechen vom Jahre 1535 gebrochen. Er brachte durch seinen rastlosen Eifer die in Sachen bestellte Ratskommission dazu, dem Rate vorzustellen, Franck sei ein Störenfried. Am Neujahrstage 1539 erhielt Franck die Aufforderung, die Stadt zu verlassen. Er reiste zunächst nach Frankfurt und stiess dort mit Melanchthon feindlich zusammen. Er hatte aber auch keinen Grund, mit diesem Gelehrten freundlich zu tun, der ihm schon früher die Geschichtsbibel verschimpft („indocta historia"!) und durch Frecht und Butzer aufgestachelt den Landgrafen Philipp von Hessen bewogen hatte, für Franck's Vertreibung aus Ulm beim Rate daselbst Schritte zu tun. O sancta rabies theologorum! Melanchthon hetzte nun wieder Frecht zu einem Briefe auf, darin dieser „brüderlich" Franck aufforderte, Reue und Busse zu tun für seine literarischen Sünden. Der Brief war so „brüderlich" gehalten, dass Franck glaubte, mit einer Injurienklage vor dem Ulmer Rate antworten zu müssen. Wenn schon Franck damals in seiner Auslegung des 64. Psalmes von falschen Propheten schrieb: „sie legen Stricke und sprechen, wer wird sie sehen" .... sie untermischen viel Liebkosens, wie sie gerne das Beste mit David und Christus tun wol-

len, sein Glück und Heil sehen, ja ihr Teil Himmelreich mit ihnen teilen; so hoch steigt ihre Impietät", so lässt sich das aus seiner Lage begreifen. Am 4. Juli 1539 fand die Prozessverhandlung statt. Franck verliess in Folge derselben Ulm, „wenn nicht gezwungen, doch vertrieben." Frecht hatte nun in Ulm wenigstens Ruhe, zumal als kurz nachher auch Schwenkfeld wegzog. Hinsichtlich seines Wandels hatten seine Feinde Franck auch nicht den geringsten Vorwurf machen können. In Ulm hinterliess er eine grosse Zahl treuer Anhänger. [1])

Von jetzt an war dem Gehetzten kein ruhiger Aufenthalt mehr beschieden. Auf zwei Wagen, mit seiner Druckerei und ansehnlichem Bücherlager und im Geleite von fünf kleinen Kindern siedelte er nach Basel über. Seines Bleibens war auch dort nicht lange, und ebenso nicht in Strassburg, wohin er sich 1541 begeben hatte. Hatte ihm doch im Jahre zuvor der Konvent zu Schmalkalden das Brandmal des Ketzers aufgedrückt. In einer von Melanchthon verfassten feierlichen Erklärung hatten die evangelischen Gottesgelehrten, nachdem sie den Verkläger Frecht als einen treuen Seelenhirten und Diener Christi belobt, Schwenkfeld und Franck für trotzige Rottengeister erklärt, für schwärmerische stolze Heuchler von verstellter Demut und Weisheit, die das öffentliche Predigtamt verachten und von der Kirche falsch lehren. Mit diesem Brandmale versehen war unter den damaligen Verhältnissen Einer wie geächtet. Von Strassburg zum zweiten Male verjagt, soll Franck in's Meissnische gewandert sein. 1542 befindet er sich wieder in Basel, wo er gemeinschaftlich mit Brylinger mehrere Bücher verlegt. Im Jahre zuvor hatte er seine Sprichwörtersammlung in Frankfurt erscheinen lassen, die ihm selbst nach seinem Tode noch die heftigsten Schmähungen zuzog. Der sonst so rüstige Mann scheint 1543 gestorben zu sein, unter welchen Verhältnissen, ist bis jetzt ganz unbekannt.

So endete frühzeitig dieses arbeitsvolle und kampfreiche Leben. So war es wider Willen zu einem unstäten geworden. Bischof weist beim Hinblick auf dasselbe nicht mit Unrecht auf die schönen Worte hin, die Franck im „Verbütschirten Buche" in seinen spätern Jahren geschrieben: „Drei Ding sind schwer und das vierte gar unerforschlich, wo der Adler in Lüften hinauss wölle, die Schlang auf Erdenn und das Schiff im Meer, und über die drei Jung Mann in seiner Jugent." [2]) Franck war aber auch auf Verfolgungen gefasst. In der Geschichtsbibel schrieb er nach seiner Vertreibung aus Nürnberg: „Die Welt ist still und friedlich, wenn man ihr Lied singt, wenn Lügen herrschen und der Teufel Gott und Abt ist. Sobald sich Christus regt, so ist Feuer im Heu und brennt bald an allen Orten."

Die Eigenart dieses Mannes und die Geistesrichtung seines Zeitalters bedingten sein tragisches Geschick. Er hat es nicht verdient. Aber bis über sein Grab hinaus ward er angegriffen und ungerecht

[1]) Ueber Franck's Aufenthalt in Ulm vrgl. Keim, Reformation der Reichsstadt Ulm, S. 263 ff., 286 ff. — [2]) Bischof a. a. O., S. 9.

geschmäht. Und zwar von dem grossen Luther selbst. Der Reformator konnte sich seiner ganzen Art gemäss in den Geist Franck's nicht finden und nicht schicken. Der scharf ausgeprägte Subjektivismus, die vollkommene Unabhängigkeit Franck's von aller äussern sichtbaren Kirche und ihren Gnadenmitteln musste ihm als Schwarm, als verderblich für den Protestantismus und dessen Lebensfähigkeit und Kampftüchtigkeit gegenüber der alten Kirche und darum als verdammenswert erscheinen. Und doch war Franck nicht ein Schwärmer im Sinne Luther's; dazu war er wieder viel zu besonnen, ich möchte sagen kritisch angelegt. Hat er nicht selbst alle Auswüchse der Wiedertäuferei und ähnlicher Erscheinungen energisch verurteilt? [1]) Franck stand durchaus auf dem Boden der Reformation. Schonungslos, oft mit beissendstem Sarkasmus deckte er die Verderbnis der alten Kirche und ihres Regimentes auf. Sobald er aber in der neuen wieder ein Regiment, eine Geistlichenherrschaft und Dogmenzwang erstehen sah, lehnte er sich auch gegen diese auf, weniger das in der Gegenwart Mögliche und Erreichbare bedenkend, als einem Ideale der Kirche der Zukunft zugewendet. Der Konflikt dieses tiefen Geistes mit den bedeutendsten Männern der Reformation konnte nicht ausbleiben. Gab der Meister Luther einmal den Ton an, so fielen die Schüler im Chorus gegen Franck ein, wie wir schon sahen. Sie beugten sich unter die Autorität eines grossen Menschen: Franck war dazu nicht veranlagt. Darum wie hoch er im Uebrigen den Reformator ehrte, wie sehr er ihn bewunderte, so nahm er sich doch die Freiheit, ihn und sein Werk von seinem Standpunkte aus zu beurteilen, und manchmal recht freimütig zu kritisiren.

Da der Reformator Schwenkfeld auf's höchlichste verachtete, musste für Franck, als den persönlich mit Jenem Bekannten und Befreundeten, auch ein Teil abfallen. Luther nannte solche Leute „Lichtscheue", „Teufelsboten". „Schleicher", er schrieb: „Er wolle sich lieber hundertmal zerreissen oder verbrennen lassen, als mit Stenkfeld oder Andern, wer sie immer seien, dieselbe Meinung über Religion behaupten, die ein geteufeltes, durchteufeltes und überteufeltes Herz hätten. [2]) Und erst noch nach Franck's Tode nahm er so recht Anlass, seinen Zorn gegen ihn auszulassen. Ein gewisser Lemnius hatte 1538 ein Schmähgedicht gegen die Ehe, „der Hurenkrieg", verfasst. 1543 schrieb ein gewisser Freder im Gegensatze dazu einen Dialog zu Ehren der Ehe, und Luther leitete das Büchlein mit einer Vorrede ein. In dieser warf er die Schuld so vieler Missachtung der Ehe auf Franck, weil dieser in seine Sprichwörtersammlung auch die unbarmherzigen Volksurteile über die Weiber als Grund alles Uebels vom Paradies an aufgenommen. Ungerechterweise identifizirte Luther den Geist der betreffenden Sprichwörter mit Franck's persönlicher Gesinnung und schlug nun mit Keulen auf ihn los. Er schrieb, er achte den Belzebub Franck nicht der schriftlichen Widerlegung wert. Sein

[1]) Vgl. Bischof, a. a. O., S. 288 f. — [2]) Bischof, a. a. O., S. 283.

Talent für Geschichtschreibung anerkannte er, aber bei der Geistesrichtung Franck's ärgerte es ihn um so mehr, wie man das den Worten anspürt: „Der Belzebub Franck hat das Grifflein funden, dass er gewusst, wie die Historienbücher vor andern sonderlich gerne gelesen und lieb gehalten sind. Weil Jedermann natürlich gerne wüsste, was vor Zeiten geschehen ist, noch geschieht und geschehen soll, dahero hat er ihm sonderlich vorgenommen, Historien zu schreiben, damit er sein Gifft unter dem Honig und Zucker desto mächtiger unter die Leute brächte." [1]) Und weiter grollte er: „Bastian Franck ist solch' ein böses Lästermaul, der nichts kann, denn lästern und schänden, und über alle Maas gern das Aergste von Jedermann schreibt und redet, als wär er des Teufels eigen und liebstes Maul, dass ich halte, es sei sein Leben gewesen von andern Leuten übel zu denken und zu reden, davon er sich mehr genährt hat, als von Essen und Trinken; da ist Niemand, der recht lehrt und lebet, er sei oder heisse, wie und wer er wolle." „Alles tadelt er, aber nicht sagt er dagegen, was man glauben oder halten solle, ohne so viel ich dem Geruch meiner Nase nach spüren und urteilen kann, so ist er ein Enthusiast oder Gaister, dem nichts gefällt, denn Gaist, Gaist, Gaist, der vom Wort, Sakrament, Predigtamt nichts hält, sondern nach dem Gaist soll man leben. Das ist ein solch' Leben, da der Münzer seine Bauern auch hinbrachte, dass sie keinen Buchstaben, ja kein Buch noch Schrift weder sehen noch hören wollten und uns und die Unsern Schriftgelehrte und Buchstabler hiessen . . . . . Das heisst ein Leben, da ein Jeglicher sein selbst Meister ist und tut, was er will und was ihn gut dünkt." [2]) Wenn dann Luther noch hoffte, auch dieses bösen Menschen Schriften werden von sich selbst untergehen, wie der Fluch eines zornigen, bösen Menschen, so erfüllte sich diese Hoffnung nicht. Franck konnte sich aus seinem Grabe heraus nicht mehr wehren, aber seine Hauptwerke wurden in neuen Auflagen gedruckt. Auf die Ketzerbulle von Schmalkalden hatte er zwei Jahre nachher noch mit einer neuen Ausgabe der Paradoxen geantwortet. Sein letztes Werk erschien in holländischer Uebersetzung erst nach seinem Tode, die Schrift „Vom Reiche Christi." [3])

Unsere Zeit ist unbefangener und bringt dem edeln Manne wieder mehr Verständniss entgegen. Und dass er edel gesinnt war, zeigen alle seine Schriften. Eine tiefe Frömmigkeit zeichnete ihn aus, eine herzinnige Hingabe an die christliche Wahrheit, die er ohne Menschenfurcht aussprach, wie er sie nun einmal erkannt hatte. Weniger ein Schwärmer als Mystiker bewahrte er sich aller menschlichen Autorität gegenüber sein freies, klares, verständiges Urteil. Sein auch in religiösen Dingen höchst umfangreiches Wissen verwertete er durchaus eigenartig. Er war kein Mann der anregenden, Andere hinreissenden und bestimmenden Tat nach aussen hin; aber er trat in seinen

[1]) Bischof a. a. O., 38. — [2]) Dr. Carl Alfr. Hase, Seb. Franck, S. 20 f.
[3]) Vgl. Jenaer Literatur-Ztg. 1877, No. 22, Artikel von Weinkauff, S. 562.

Schriften ein für volle Freiheit des Glaubens und Gewissens, ein beredter, geistvoller, oft ironischer und sarkastischer Prediger der Duldsamkeit. Persönlich friedfertig, griff er mit seinem Urteile alles an, was ihm unchristlich schien, und ohne Vorurteil in Hinsicht auf dessen Tugenden und Fehler liebte er sein Volk und Vaterland innig. Seine Hauptschwäche lag in seiner übergrossen Subjektivität, die mit einem hochgespannten Idealismus verbunden die realen Mächte des Lebens und die Zeiterfordernisse zu leicht übersah.

Franck's Schreibweise ist originell, fesselnd, packend. Ihre Volkstümlichkeit musste ihm viele Leser gewinnen. Mit ihren oft treffenden Bildern und der Würze bald derber Sprichwörter, bald geistvoller Sentenzen, bald tiefsinniger poetischer Anschauung stand sie derjenigen Luther's ebenbürtig zur Seite.

Treten wir nun etwas näher auf Franck's religiöse Denkart und Lehre ein.

II.

1. Es gibt wohl wenige Schriftsteller und religiöse Denker, deren gesammte Weltanschauung und Lebensauffassung so sehr beherrscht wird von ihrer Gottesidee, wie diess bei Franck der Fall ist. So wenig er ein bestimmt gegliedertes Lehrsystem aufgestellt hat, so sehr bildet doch in all' seiner Lehre Gott den Mittelpunkt, von dem alle Beleuchtung des übrigen religiösen Lebens, aller Verhältnisse und Beziehungen der Welt ausgeht. Daher kommt es auch, dass Franck's geschichtliche und kosmographische Arbeiten von tiefreligiösem Ernste durchdrungen sind. Alles Sein und Geschehen wird sub specie æterni betrachtet und erhält seinen pragmatischen Zusammenhang in Gott. Demgemäss geht denn auch diese Skizze der Lehre Franck's von seiner Lehre von Gott aus. Alle übrige Lehre, von der Welt, der Sünde, der Wiedergeburt, von Christus u. s. w., lässt sich bei ihm unschwer in Verbindung mit dieser betrachten.

Franck denkt über Gott im Sinne einer gesunden, edeln Mystik. Ohne den von ihm so hochgepriesenen Tauler einfach zu wiederholen, lehnt er sich doch an ihn an. Man kann seine Worte über Gott nicht lesen, ohne bewegt und ergriffen zu werden, bald von der himmelstürmenden Gewalt des Gefühles, die Gott an sich zu reissen sucht, bald von der Glut der Liebe, für welche „Name Rauch und Schall ist, umnebelnd Himmelsglut", bald von der stillen, demutvollen Versenkung in die Tiefen Gottes, wobei die Welt vergessen wird.

Gott ist eigentlich ein unbegreifliches und unbeschreibliches Wesen. So heisst es in der Geschichtsbibel: „Gott hat aller Ding keine Definition, denn er ist Alles in Allen, ein allmächtiges, unsichtbares, unbegreifliches, allwissendes, ewiges, selbständiges Gut, aller Wesen Wesen, ein allmächtiger Wille . . . . . , der allenthalben und doch nirgend umzäunet und umschlossen, der Himmel und Erde erfüllt und ihn doch nicht fassen noch begreifen mögen, weit über, unter,

ob ihnen und neben allen Himmeln ein unsichtbarer, unbeweglicher, unwandelbarer Geist ihm selbst allein allenthalben genug bekannt, gleich und ähnlich. Daraus folgt, dass alles, was man von Gott schreibt oder sagt, nur ein Schatten und Bild ist . . . . .“ [1]) „Nun von Gott, was soll man sagen oder schreiben, weil er der Ding keins ist, davon man reden oder schreiben kann, auch der Ding keins, die man sehen, hören, greifen, schmecken oder riechen kann. Er ist auch weder diess noch das, sondern ein ewig unendlich Ding und Gut ohn' allen Namen.“ [2]) „Wie wohl das Bild Gottes in uns stückwerkweis zum Teil als in einem Spiegel oder durch einen Nebel etwas erkennt und begreifet, so mag es doch diess durch den fleischlichen Mund nicht aussprechen, noch mit den fünf Sinnen begreifen, sondern ist gleich einem unaussprechlichen Seufzer im Grund der Seele gelegen.“ [3])

Wie nun denkt sich Franck das Verhältnis Gottes zur Welt? Durch alle seine Schriften lässt sich als massgebender Grundgedanke das paulinische: „Aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ verfolgen. Man hat ihm Pantheismus und zwar sogar materialistischen vorgeworfen. Man hat ihn beschuldigt, er lehre eine Weltschöpfung im Sinne gnostischer Emanationen. Das alles mit Unrecht. Franck ist freilich in Hinsicht auf dieses immer schwierige Problem da und dort etwas mystisch dunkel in seinen Ausführungen, aber nirgends identifizirt er Gott und die Welt, während er allerdings mit der Immanenz Gottes so vollen Ernst macht, wie wohl keiner seiner theologischen Zeitgenossen. Um sie fest und ganz durchzuführen, bediente er sich etwa solcher Ausdrücke, die man ausser dem Zusammenhange pantheistisch ausdeuten könnte. Beginnen wir gerade mit einem recht bezeichnenden: „Wenn Gott Alles genannt wird, dann muss auch die Natur seinen Stempel tragen, auch die Materie von Anfang an in ihm gewesen und auch etwas Ewiges sein. Man kann nicht sagen, dass Etwas vergehe, es zerfällt wohl zu Staub, aber aus dem Staub entwickelt sich ein Neues. Die Erde ist ein Phönix.“ [4]) Ja, die Natur trägt seinen Stempel, aber Gott ist nicht die Natur- ob ihm auch etwa die Bezeichnung Substanz (sc. aller Dinge) beigelegt wird. Darum sagt auch Franck: „Die Natur ist nichts anderes denn die von Gott eingepflanzte Kraft eines jeden Dinges, beides, zu wirken und zu leiden, als die Natur des Feuers ist warm machen oder hitzen. Nun sintemalen die Kräfte von Gott eingegeben sind, sind sie ganz göttlichen Willens . . . . . Gott ist allerwegen in der Natur, er erhält die Struktur der Welt mit seiner Gegenwärtigkeit und innen sein. Ja es ist kein näher Bild und Gleichnis dieses Handels, denn so wir Gott Neurospasten, wie ihn Etliche aus den Griechen haben genannt, das ist einen Gaukler oder Abenteurer lassen sein, der mit seiner Hand in ein Bild oder Puppen greift und es bewegt, wie und wo er will, sobald er seine Hand abzeucht, fallen sie von ihrem

[1]) Geschichtsbibel. p. 2 a. — [2]) Geschichtsbibel, p. 1. — [3]) Geschichtsbibel, p. 1. — [4]) Franck bei Bischof a. a. O., 225.

Wesen in ein tiefes Nichts. Aber Gott bleibt immer in ihr . . . . . Er hat sein Wort, Natur und Wesen nicht wieder heraus und davon gezogen, wie ein Schuhmacher, so er einen Schuh ausmacht und liegen lässt oder wie ein Strauss sein Ei, sondern sein Wort in allen Dingen gelassen, dass er Alles erhalte, regiere, seine Natur und Wesen gebe, dass er darin lebe, webe und wachse." [1]) Hiemit stimmt ganz, was in den Paradoxen gesagt ist: „Gott wirket Alles in Allen, die Sünd ausgenommen" . . . . . „So Gott sein Wort von der Kreatur auf und ab in sich zeucht, so fällt die eitel Kreatur wieder in ihr Nichts, bis Gott sein Wesen, ist Wort, Hand u. s. w., wieder drein stellt." [2]) Die Kraft gehört Gott. Sie ist allimmanent, in allen Kreaturen, in allen Dingen, doch durch Nichts begrenzt. Der Schein des Pantheismus liegt hier allerdings nahe; aber es ist doch nur Schein. So wenig als das Kleid den Leib oder der Leib den ganzen Menschen ausmacht, so wenig die Welt der Erscheinungen Gott. Er könnte, wenn er wollte, „das Wesen aller Dinge in einem Hui" ändern, aber er lässt von seinem Werke nicht ab, „so wenig als der Schein von der Sonnen" So ist Gott allgegenwärtig, allmächtig, allwirksam. Die Bezeichnung Pantheismus möchte daher am besten auf Franck's Gottesbegriff angewendet werden.

Und er ist gut, und was er schafft ist gut. Da ferner Alles in ihm seinen Grund hat, so auch das Uebel. „Gott ist ein Ursacher des Uebels, aber nit der Sünd. Auch das Uebel ist vor Gott nicht bös. Sünd ist vor Gott nichts." [3]) Zu seiner Vollkommenheit gehört seine Unveränderlichkeit. „Gott ist unbeweglich", sagt Franck, „und viel anders, denn ihn alle Menschen verdenken, ja gerade das Widerspiel des menschlichen Herzens, allweg gut und die Lieb' selbs, in welche, wie kein Finsternis (in ihr) sein kann, sintemalen er das Licht ist, also auch kein Zorn, Unwill, Hass oder Bosheit, weil er das unbeweglich, unwandelbar Gut und die Liebe selbst ist." Die Schrift „dichtet ihm menschlich Anmut an" (Zorn u. s. w.), um nach unsern Herzen zu reden, aber das alles fällt nicht in Gott, sondern in uns. [4])

Mit der Theologie Franck's steht nun seine Anthropologie in engem Zusammenhange. Es ist sehr interessant, zu sehen, wie er das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen klar zu stellen versucht und bei der so strenge durchgeführten Allwirksamkeit Gottes die Lösung der Frage vom Verhältnisse zwischen Notwendigkeit, Abhängigkeit einerseits und Freiheit anderseits unternimmt. Es fällt auch von da aus wieder ein Licht auf die Art und Weise, wie Franck über Gott und dessen Willen denkt.

Das innerste Wesen und Leben des Menschen ist von Gott, so zu sagen ein Teil aus Gott selbst. Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist. Die Seele ist das Leben des Menschen und des Leibes, der Geist das Leben der Seele. „Nun, die Portion und das Teil des Lebens und der Seele, so Gott einem Jeden hat eingeblasen,

[1]) Franck bei Hase, a. a. O., 163. — [2]) Paradoxon 2. — [3]) Parad. 27—31, p. 23 a. — [4]) Parad. 90, p. 59 a. Vgl. Parad. 19—22.

eingesenkt und für eigen gegeben, ja das Wesen des Menschen, das acht' ich für eines Jeden Seele und für das Bild Gottes." [1])

Während in der übrigen Kreatur kein freier Wille waltet, ja während Gott in seiner Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit seinen Willen, wie er in den Kräften und Ordnungen der Natur wirkt, nicht ändert, ist dem Menschen bewusster freier Wille verliehen. „Der Vogel singt oder fleugt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahin getragen, Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fleugt. Er ist aller Wesen Wesen, so dass alle Kreaturen seiner voll sind, tun und sind nichts Anderes, denn sie Gott heisst und will. Allein diesen Unterschied hat es mit dem Menschen, dass er ihn mit seinem freien Willen, den er ihm auch gegeben hat, führen und nicht wie andere Kreaturen ziehen will. Es hat ihm also gefallen, vor andern Kreaturen ihn frei zu erschaffen und in ein frei Wesen zu stellen." [2]) Ganz ähnlich sagt Franck in der „Kosmographie": „Die Natur entsitzt ab dem Notzwang, die Liebe will frei sein, und beide, der Will und das Herz ungezwungen. In Summa ist Jedermann eingepflanzt eine Liebe der Freiheit von dem freien Gott, dass wir lieber wollen geführt denn gezogen werden." [3])

Wie nun wirkt Gott im Menschen? Die von Franck durchweg behauptete innige Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen brachte ihn wieder in Gefahr, an den Klippen des Pantheismus zu scheitern. Es lautet auf den ersten Augenblick befremdend, wenn er sagt: „Gott wird erst in uns zum Willen, an sich selbst willlos, wie wir ihn in uns ziehen, so will Gott." Allein jedes Missverständnis wird aufgehoben und verhindert durch die dieser Stelle voraufgehenden und nachfolgenden Erklärungen. „Alle Accidentia, Affekt und Zufäll, so man Gott andichtet, sind allein in uns und gar nicht in Gott, in den kein Betrübnis, Leid, Missfallen, Unwill, Beweglichkeit, Zorn u. s. w. fallen mag." „Liessen wir Gott uns in sich ziehen, so würde er gewiss nichts in uns wollen, denn sich selber. Also geschiehet allezeit was Gott will in und mit allen Menschen ohne Widerstand und doch ohne Not, nicht mit Gewalt, sondern wie der Mensch will. Also will Gott einen Jeden, wie er (dieser) will." [4])

Nur ein ungenügendes Erfassen der angeführten Worte kann zu dem Irrtum verleiten, Franck erkläre eigentlich, wie es Feuerbach später getan, Gott nur für eine Selbstobjektivirung des Subjekts, für eine Illusion. Sogar in folgenden Sätzen ist dies nicht der Fall: „Wie ein Jeder eine Brillen auf der Nase hat, also erscheint und ist ihm Gott. Darum ist Gott dem Menschen also, wie er ihn glaubt und denkt. Es nimmt Gott in uns unsere Anmut und Willen an und rät uns, wie wir wieder drauss kommen sollen, dass wir in ihm ersterben und unbeweglich werden. Gott kann darum auch viele Dinge an ihm selbst ohne Kreatur nicht haben, das er erst in der Kreatur

[1]) Parad. 266—70. — [2]) Kosmographie, 45 b. — [3]) Franck bei Hase, 166. — [4]) Parad., 19—22.

wird und annimmt, als: Weise, Statt, Ordnung, Zeit und Maass." Was heisst das anderes, als dass es allerdings in Gottes Wesen bedingt ist, sich in Welt und Kreatur zu offenbaren, in ihnen zu wirken? Gewiss bedeutet es nicht, Gott sei nur ein subjektives Phantasiegebilde. Ob es auch noch so wahr ist, dass das menschliche Denken über Gott immer mit Subjektivität behaftet bleibt, so ist doch damit die Realität Gottes nicht weg bewiesen. Ja, Franck sucht sie gerade durch seine enge Verbindung des Göttlichen und Menschlichen noch mehr zu erhärten. Er will betonen, dass alles menschliche Wort und aller menschliche Begriff um seiner begrenzten Subjektivität willen für Gott unzureichend sei. Darum erklärte er auch, Gott sei als der „unendlich, alls Seins Grund", undefinirbar. „Niemandt weiss, was Gott ist." Alle menschlichen Aussagen sind nur „Bild und Schatt." [1]) „Gott kennet Niemand, denn Gott." „Der Gott suchet und nicht in Gott und mit Gott, den lass ich wohl suchen, er wird ihn aber lang nicht finden." Gott kennet allein sich selbst in allen Kreaturen. „Er krönt allein sein eigen Werk in uns, was sein Geist in uns mit unaussprechlichen Seufzern nicht selbst bittet, das wird er lange nicht hören." [2]) Franck redet gerne und oft von der Einwohnung Gottes im Menschen. Sie hat für ihn den grossen Wert eines Erfahrungsbeweises der Immenenz Gottes in der Welt Doch möge nur noch folgende charakteristische Stelle hier Raum finden: „Gott hat seiner Weisheit, Art und Wesens ein Muster, Zundel, Gespür, Licht und Bild in der Menschen Herzen gelegt, darin Gott sich selbst siehet. Dieses Bild Gottes und göttlichen Charakter nennt die Schrift etwa Gotteswort, Willen, Sohn, Samen, Hand, Licht, Leben, die Wahrheit in uns, also dass wir Gottes fähig und göttlicher Art sind. Das Licht ist in der Laterne unseres Herzens angezündet und der Schatz liegt schon in dem Acker, in Grund der Seelen gelegt, wer es nur liess brennen, glosten." [3])

Gottes innerstes Wesen bildet sein Wille, seine Kraft als sein Wirken, beides im geistigsten Sinne gedacht. Es hiesse Franck ganz falsch verstehen, wollte man den Satz: „Gott wird erst in uns zum Willen und in Summa ein Mensch" so auslegte, Gott gelange zum wirkenden Dasein und zur Selbsterfassung erst im Menschen. Nein. Gottes Wille ist wohl in des Menschen Wille, aber des Menschen Wille fällt nicht immer mit dem göttlichen zusammen. Gott will immerdar nur sich selber, nur das Göttliche und Gute in allem Sein und Geschehen. Der Mensch aber will nicht immer das Göttliche, und er ist jeweilen bestimmt durch die Umstände, den einzelnen Fall, die Accidentia. Es liegt tiefe Erkenntniss in den folgenden Worten: „Gott wollte sich gern im Menschen selbst wollen, dass er lebte und selig würde. Wollen wir aber den Tod für das Leben, so gibt uns die Kraft Gottes auch das zu wollen. Also geschiehet zugleich, was wunderbarlich zu sagen ist, beide, Gottes und des Men-

[1]) Parad. 1. — [2]) Parad. 7. — [3]) Franck bei Bischof, 201.

schen Wille; denn Gott braucht einen Jeden mit seinem Willen nach seinem Willen zu seinem Willen . . . . . Gott ist und will einem Jeden, das er ist und will, dem Linken links, dem Reinen rein, dem Blutdürstigen blutdürstig."

So wird durch Gottes Zulassung und des Menschen jeweiligen freien Entscheid der Wille Gottes im Menschen zum modifizirten Willen, wenn ich mich dieser Bezeichnung bedienen darf. Wirken wir Gott entgegen, so ist das Wirken Gottes Sache, aber nicht die Richtung des Wirkens. Er lässt es geschehen, um durch die Folge, die Strafe, uns zu belehren und zu bekehren. „Es sitzen beide, eine Spinne und eine Biene, auf einer einzigen Blume, die Spinne saugt Gift, die Biene Honig daraus. Also ist Christus eine Speise des Lebens, die im Gottlosen der Tod wird, und Gott ist dem reinen Bienlein Honig, aber der verkehrten linken Spinne Gift, doch ohne Gottes Schuld." [1])

Mit allem dem wird die Frage nach dem Ursprunge des Bösen und der Sünde schon gestreift. Doch sehen wir, ehe wir dazu übergehen, noch kurz zu, wie Franck Gott und dem Menschen die Willensfreiheit zuspricht und energisch zu wahren sucht und dabei die Vorsehung eigentümlich auffasst.

Gott als der absolute Herr und Grund aller Dinge wird durch Nichts in seinem Wollen und Wirken beschränkt. Seiner unüberwindlichen Allmacht vermag Nichts zu widerstehen. „Er sitzet nicht wie ein Fürst im Felde, der seinen Feind aus dem Felde schlägt, sondern er spottet aller seiner Feinde, schwebt in der Höhe empor, hebt keine Hand auf, spricht nur ein Wort, so liegt Alles auf einem Haufen. Er gehet frei fort, mitten durch seine Feinde, wie ein Löwe, achtet seiner Feinde weniger, denn ein Löwe einer Schnecke, hat unsern Sinn, Gedanken, Herz und Alles also gefangen, dass Niemand wider ihn fussen kann." [2]) Fast möchte es scheinen, als ob unter solcher Gefangenschaft eine Willensfreiheit des Menschen unmöglich sei. Nein, sagt Franck. „Das Werk kann Gott wohl hindern", eben vermöge seiner Freiheit, „Ja oder Nein dazu sprechen, den Willen lässt er aber walten, wollen, wählen und im Wollen auch tun, wie ein Jeder will, aber nicht mit der Tat, die wird oft gehindert, ohne unsern Willen. Es ist der Wille frei zu wählen und zu wollen, aber nicht zu wirken." [3]) So erscheint des Menschen Wollen als eine ihm von Gott gegebene, ja als eine göttliche Kraft selbst. Aber der Mensch kann der Wirksamkeit dieser Kraft eine beliebige Richtung geben, auch eine solche, die Gott ihr nicht gäbe. Das Wirken dieser Kraft an sich ist Gottes Sache in uns, denn Alles geschieht durch ihn, es geschieht mit Notwendigkeit, aber die Richtung ist nicht eine notwendige.

[1]) Parad. 29—31, p. 24 a. — [2]) Parad. 13. — [3]) Parad. 26.

(Schluss folgt.)

Der Wiener Evangelien-Papyrus.

Von Professor Dr. *Volkmar.*

Ein Bündel Papyrusblätter aus Aegypten kam in den Besitz eines Erzherzogs zu Wien und dann in die Wiener Bibliothek. Unter ihnen fand sich ein an den Rändern verstümmeltes Blatt, welches die ersten Ordner „Fragmentum Matthæi Sæculi III" bezeichneten. Mit dieser Zeitbestimmung der Abschrift mögen sie der Schriftart gemäss ganz Recht haben, obwohl auch Sæculum II nicht ausgeschlossen sein wird; worüber das verheissene Facsimile abzuwarten ist. In Betreff des Inhaltes aber fand Dr. Bickell zu Innsbruck sehr bald, dass das Fragment weit eher nach dem Markus-Evangelium zu benennen wäre, dass es aber auch von diesem keine Abschrift gibt. So conjicirte er, es sei hier das Bruchstück eines ausserkanonischen Evangeliums erhalten, und zwar folgerte er noch weiter mit anerkennenswertem Mut, eines solchen, das selbst unserem kürzesten (nach Markus) vorangegangen sei, wonach dann für die ganze Evangelienkritik eine neue Wendung in Aussicht genommen wurde. Wie steht es damit? Das ganze Bruchstück von 7 Zeilen hat nach dem von Dr. Harnack (in der Theol. Literatur-Ztg. ed. Schürer) gegebenen Abdruck diese Gestalt:

Zeile 1. .ΛΓΕΙΝΩC..Π...ΠΛ
„ 2. ΤΠΝΥΚΤΙCΚΑΝΔΑΙC
„ 3. ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ
„ 4. .ΡΟΒΑΤΑΔΙΑCΚΟΡΠΙCΘΗC
„ 5. ΥΠΕΤΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕCΟ
„ 6. ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙCΚΟΚ
„ 7. .ΙΠΛ..

Die hier mit Punkten bezeichneten Buchstaben sind nicht ganz deutlich, aber sicher genug wird gelesen bei No. 1 ein *Φ*, bei No. 2, 3 *Ε Ξ*, bei No. 4—6 *ΓΟΝ*, bei No. 7 *Π*, bei No. 8 *Λ*, bei No. 9—10 *ΡΝ*. Danach lässt sich das Ganze folgenderart ergänzen, unter Anlehnung an Mark. 14, 26—30:

Zeile 1: *μετὰ τὸ φαγεῖν, ὡς ἐξῆγον • πάντες ὑμεῖς*
„ 2: *ταύτῃ τῇ νυκτὶ σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ*
„ 3: *κατὰ τὸ γραφὲν. Πατάξω τὸν ποιμένα*
„ 4: *καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται . Καὶ λέ-*
„ 5: *γοντος τοῦ Πέτ (ρου)· καὶ εἰ πάντες, οὐκ ἐγώ, ἔφη*
„ 6: *αὐτῷ ὁ κς· ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκκύξει, σὺ δὲ*
„ 7: *ἐν τῷ μεταξὺ τρὶς ἐμὲ ἀταρνήσῃ . . .*

Der 1. Zeile vorangegangen ist jedenfalls ein *εἶπεν* oder *ἔφη*, und zwar entsprechend dem „*nach* dem Essen" ein paralleles erstes oder auch zweites Christus-Wort *bei* dem Abendmahl oder schon *vor* ihm.

(cf. Mk. 14, 18—21 und 22 - 25.) Mit dieser vermutlichen Ergänzung zu Anfang lautet das Deutsche so:

Vor dem Mahle hat der Herr das und das vorausgesagt, *bei* dem Mahle das und das; ebenso sagte er

Zeile 1: *nach dem* **Essen** *als sie hinauszogen: Alle ihr wer-*
„ 2: *det in dieser* **Nacht** *Aergerniss nehmen an mir,*
„ 3: *gemäss dem* **Geschriebenen**: *Schlagen werde ich den Hir-*
„ 4: *ten und die* **Schafe** *werden* **zerstreut** *werden! Und*
„ 5: *als* **Petrus** *sprach: Wenn auch* **Alle**, *nicht Ich; hat*
„ 6: *der Herr zu ihm gesagt:* **Der Hahn wird zweimal guggsen**;
„ 7: *Du aber wirst inzwischen dreimal mich verleugnen . . .*

Da wird freilich ein Stück aus der Passionsgeschichte erzählt, aber nicht in dem Ton und in der Weise irgend eines Evangelienbuches, sondern in der Weise eines *Predigers im Volkston*, der merkwürdig genug noch das kürzeste unserer Evangelien, unsern Markus-Text am höchsten gehalten, am nächsten oder fast allein daran sich angeschlossen hat, und dies Verhalten ist vielleicht am besten vom 2. Jahrhundert verständlich. Ganz frei ist hier a) das Vorangehen des „sagte er" *vor* Zeile 1. b) Der Ausdruck *κατὰ τὸ „γραφέν"* statt *κατὰ τὸ γεγραμμένον*, oder *τὴν γραφήν*, oder *καθὼς γέγραπται*. c) Die participiale Wendung *τοῦ Πέτ(ρου) λέγοντος*: als Petrus sagte, während ein Evangelist wirklich erzählt „und Petrus sprach", oder „Petrus aber antwortete." Endlich d) ist höchst charakteristisch der uns voll ausgeschrieben erhaltene Ausdruck *ὁ ἀλεκτρύων κοκ(κύξει)*, während *alle* uns bekannten Evangelien mit merkwürdigster Einhelligkeit (alle nach dem ältesten Markus) in doppelter Hinsicht einen andern Ausdruck bieten: 1. Alle haben mit dem poetischen Original das *poetische* Wort für Hahn *ὁ ἀλέκτωρ*, während *ἀλεκτρύων* dem Volksmund und daher auch den Komikern angehört (vgl. Stephani Thesaurus); und 2. alle Evangelisten haben wieder ganz gleich (vom Markus-Original her) „*φωνήσει*" — er wird rufen: *κοκκύζειν* ist abermals Volksausdruck. Im Schweizerdeutsch würde es heissen: Der Güggel guggst oder krächzt. — Zur merkwürdigsten Bestätigung hat sich baldigst bei Chrysostomus eine zwar nicht gleiche, aber ähnliche Predigt über die Weissagungen Christi in der Leidensnacht gefunden (Homil. Vol. I, p. 508 b). Natürlich hat er gleich allen Vätern der katholischen Kirche dem Schriftenkanon ihrer Bischofskirche entsprechend das darin zuerst gestellte Matthäusbuch vor Allem benutzt, und hiezu auch einen Passus aus dem Logos-Evangelium gezogen; er ist auch weitläufiger und zugleich rhetorischer als der *Volks-Prediger* des 2. Jahrhunderts. Aber er bietet ganz ähnlich: „Als er nun hinausgegangen war, nahm Jesus die Jünger und spricht": Alle Ihr werdet Aergerniss nehmen an mir. Als aber Petrus widersprach und sprach *τοῦ Πέτρου δὲ ἀντιλέγοντος καὶ λέγοντος*: Wenn auch Alle, doch ich „nimmermehr" (cf. Mt.); sagte Jesus wiederum: Wahrlich ich sage Dir: *πρὶν (ἀλέκτορα φωνῆσαι)* ehe der Hahn gerufen, wirst Du mich dreimal verleugnen. Die participiale Wendung haben beide Prediger ganz gleich gegen alle Evangelien.

Wenn aber Bickell und Harnack die bei Markus 14, 28 stehende Ankündigung, dass Christus nach der Auferstehung den Jüngern nach *Galiläa* vorangehen werde, die in der Predigt natürlich ohnehin keine Stelle behielt, als späteren „Zusatz" verdächtigen wollten, und so das Wiener Fragment sogar als einen Vor-Markus anzusehen wagten, so wäre es gut gewesen, wenn sie erst einmal den wirklichen Markus mit den kanonischen Nachfolgern so verglichen hätten, wie sie es in dem Werke „Markus und die Synopse der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien" (1876 Zürich, bei Schmidt, S. 572) finden konnten. Ist aber auch die übereilige Conjectur und somit die Ueberschätzung des Wiener Fragments bei näherer Vergleichung hinfällig geworden: das kleine Blatt aus dem 3. oder 2. Jahrhundert behält doch einiges Interesse für die Geschichte der Evangelien und deren älteste Verwerthung; es gibt zugleich eine neue Bestätigung der poetischen Art, welche das älteste Evangelienbuch, von dem alle nachgefolgten Evangelisten inspirirt sind, auch hinsichtlich des Ausdruckes verräth.

Zürich, im August 1885.

Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Forschung.

Von Prof. *R. Steck* in Bern.

Von der Redaktion dieser Zeitschrift aufgefordert, über den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Forschung in ihren wichtigsten Fragen eine kurzgefasste Uebersicht zu geben, kommt mir die Veröffentlichung der neutestamentlichen Einleitung von *Holtzmann* [1]) als passendste Anknüpfung entgegen. Dieses Werk kann in der That als eine umfassende Darstellung desjenigen Wissens gelten, das durch die Arbeit der historischen Forschung über das neue Testament bis auf den heutigen Tag zusammengebracht ist. Wer die Uebersichten über einzelne hieher gehörige Fragen kennt, die von *Holtzmann* in verschiedenen Zeitschriften von Zeit zu Zeit veröffentlicht wurden, dem braucht man nicht zu sagen, dass auch dieses neueste Werk das Resultat einer enormen Gelehrsamkeit und einer fast lückenlosen Literaturkenntniss ist, und, was noch weit mehr anzuerkennen ist, zugleich eines objektiv und ohne vorgefasste Tendenz, mit wissenschaftlich freiem Urtheil die Dinge erforschenden Geistes. Man kann noch mehr sagen. Dem Zuge unserer Zeit entspricht gegenwärtig ein völliges Rückwärtsrevidiren der bis anhin gewonnenen Resultate der historischen Kritik. Was die Tübinger Schule erarbeitet hat, gilt als antiquirt und wird als Hegel'sche Geschichtskonstruktion meist kurzweg abgethan. Neuestens noch konnte ein Recensent von *Mommsen's*

[1]) *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament*, von Heinrich Julius *Holtzmann*, Dr. und ord. Prof. der Theologie in Strassburg. Freiburg i/B. J. C. B. Mohr 1885 (erster Theil der Sammlung theologischer Lehrbücher). Mk. 9. —.

römischer Geschichte, 5. Band, es aussprechen: Die Ausführungen des Verfassers über die Apokalypse würden in theologischen Kreisen schwerlich viel Beifall finden, weil sie noch vollständig auf den Voraussetzungen der Tübinger Schule ruhen. Kein Resultat der bisherigen Forschung ist vor dieser Rückwärtsbewegung sicher. Selbst der zweite Petrusbrief, dessen Unächtheit schon den Kirchenvätern und Reformatoren ziemlich deutlich war, wird nun in einem soeben erschienenen Werke von Lic. *Spitta* wieder dem Petrus vindicirt, womit denn die Arbeit der protestantischen Forschung glücklich wieder an ihrem Ausgangspunkt angelangt wäre und von vorn anfangen könnte. Da ist es geradezu als ein Glück zu preisen, dass die Abfassung des ersten der neuen theologischen Lehrbücher, der neutestamentlichen Einleitung, in so gute Hände gefallen ist, in Hände, die zwar nicht gewaltsam und willkürlich das Alte prinzipiell antasten und umkehren wollen, die aber fest und sicher genug sind, um das wirklich wissenschaftlich errungene Gut der Kritik festzuhalten und nicht leichthin preiszugeben.

Das Buch ist ein Lehrbuch, für akademische Zwecke bestimmt. Doch ist es als solches vielleicht nur zu ausführlich und umfangreich. Jedenfalls würde ein Student, der alles in ihm beschlossene Material inne hätte, ein wahrhaft fürstliches Examen zu bestreiten im Stande sein. Hätte sich der Verfasser auf solche Zwecke beschränken wollen, so wäre wohl die Form etwas knapper geworden. Kurze, präzis gefasste Paragraphen mit einigen übersichtlich gruppirten Ausführungen, etwa wie *Reuss* sie bietet, wären dann praktischer gewesen. Auch hätte dann die Geschichte des Textes und des Kanons, die nun beinahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, wesentlich kürzer behandelt werden können. So aber ist das Werk um so werthvoller geworden, indem es sich nun auch trefflich für Theologen eignet, die bereits im Amte stehen und doch mit der Arbeit der neutestamentlichen Forschung, wie recht und billig, Fühlung behalten möchten. Sie finden in ihm so ziemlich Alles, was man jetzt über diese Dinge weiss, und der ruhig referirende, auch dem wissenschaftlichen Gegner vollauf gerecht werdende Ton der Darstellung macht es überhaupt zu einem erwünschten Sammelwerk für alle theologischen Standpunkte, mit Ausnahme etwa desjenigen, der freie historische Untersuchung der Schrift von vornherein ablehnt.

Das Buch stellt den allgemeinen Theil voran, Geschichte des Textes und Geschichte des Kanons. Der besondere Theil bespricht die einzelnen Schriften in drei grossen Gruppen: Die paulinischen Briefe, die Geschichtsbücher und die johanneische Literatur nebst den katholischen Briefen. Die Eintheilung folgt im Ganzen und Grossen der Entstehungszeit, wie sie sich aus den angestellten Untersuchungen ergibt, wobei freilich Einzelnes sich, wie immer, dem Zusammenhange in welchem es im Kanon steht, fügen muss. Bei unsrer Uebersicht werden wir der Bequemlichkeit des Lesers zu lieb die gewöhnliche Reihenfolge innehalten.

Die *synopstichen Evangelien* sind das Gebiet, auf welchem *Holtzmann* ganz besonders tief mit selbständiger Forschung eingedrungen ist und seine Resultate haben sich gerade da ziemlich weitreichender Anerkennung zu erfreuen gehabt. Die Schrift über die synoptischen Evangelien, ihren Ursprung und geschichtlichen Charakter von 1863 kam bekanntlich zu dem Ergebniss, dass unsre gegenwärtigen drei ersten Evangelien im Wesentlichen von zwei Quellen abzuleiten seien, einer historischen Darstellung, deren Gang und Charakter noch ziemlich treu in unserm Markus erhalten sei und einer Spruchsammlung, welcher der über Markus hinaus bei Matthäus und Lukas vorhandene Redestoff grösstentheils angehöre. Diese Spruchsammlung sei identisch mit den sogenannten Logia des Matthäus, von denen Papias redet, und ihre Sprüche seien bei Lukas in der Regel noch in ursprünglicherer Gestalt erhalten. Diese Ansicht, die als eine Verbindung der Urevangeliumshypothese mit der Benutzungstheorie gelten kann, erscheint in modifizirter Form auch bei *B. Weiss*, welcher in den Logia des Papias keine blosse Spruchsammlung sieht, sondern eine „apostolische Quelle", die von Matthäus verfasst, die Thaten und Reden Jesu bis zur Leidensgeschichte erzählte. Diese Quelle sei sowohl in unserm Matthäus als in Markus verarbeitet, und in der Regel bei dem ersteren noch treuer zu erkennen. Daneben habe Markus, dem kein Urmarkus mehr vorangeht, sein Evangelium mit petrinischen Erinnerungen bereichert. Wenn so *Weiss* für die Darstellung des Lebens Jesu eine Grundlage gewinnt, welche durch den Apostel Matthäus noch in die unmittelbare Umgebung Jesu hineinreichen und die Geschichtlichkeit des Erzählungsstoffes der Evangelien in allem Wesentlichen garantiren soll, so hält *Volkmar* auf der andern Seite, in den Fusstapfen von Wilke und Bruno Bauer wandelnd, unsre Synoptiker in der Reihenfolge Markus, Lukas, Matthäus als ursprüngliche, keine andere Quellen voraussetzende Erzeugnisse des christlichen Geistes fest, wobei freilich auch der älteste Evangelist, Markus, als frei schaffender evangelischer Lehrbildner gefasst wird, dessen Darstellung daher nur sehr relativen historischen Werth beanspruchen kann. Aber auch selbst die Frage der Priorität des Markusevangeliums kann noch keineswegs als entschieden gelten, indem zwar der einst allmächtigen Griesbach'schen Hypothese, nach welcher Markus aus Matthäus und Lukas zugleich einen Auszug gemacht hat, kaum mehr eine nennenswerthe Anzahl von Theologen anhängt, dafür aber die Reihenfolge Matthäus, Markus, Lukas, die dem zweiten Evangelium etwas gerechter wird, um so mehr an *Hilgenfeld* und in gewissem Sinne auch an *Holsten* noch bedeutende Vertreter findet.

Das Werk von *Holtzmann* bietet nun zunächst eine lichtvolle und umfassende Darstellung des Problems und seiner Geschichte, und sodann eine eingehende Begründung der eigenen Ansicht, die in der Zweiquellentheorie die Lösung der so verwickelten Frage gefunden zu haben glaubt. Von der *Weiss*'schen Hypothese wird geurtheilt, dass sie sich zwar als die einfachste Lösung der hier vorliegenden

Schwierigkeiten gebe, aber Andern, weil auf ein Gewirre sich durchkreuzender Beziehungen führend, als die verwickeltste, unsicherste und, weil nirgends einen sichern Massstab der Beurtheilung bietend, zugleich auch als eine willkürliche, zwischen Matthäus und Markus haltlos schwebende erscheinen wolle (S. 350).

Holtzmann hat im Wesentlichen seinen Standpunkt festgehalten, doch nicht ohne bedeutende Modifikationen. Seine nunmehrige Ansicht unterscheidet sich von der früheren in folgenden, von ihm selbst zusammengestellten Punkten (S. 339):

1. In der Spruchsammlung lässt sich nicht Alles unterbringen, was Matthäus und Lukas von Redegehalt über Markus hinaus darbieten, ihre Elemente sind zuweilen von Lukas noch mehr überarbeitet als von Matthäus; sie enthielt möglicherweise auch skizzenhafte Erzählungen als Umrahmungen davon unabtrennbarer Herrensprüche.
2. Lukas hat neben Markus auch Matthäus gekannt.
3. In Folge dessen kommen wenigstens die meisten Motive zur Unterscheidung eines Urmarkus von Markus in Wegfall.
4. Matthäus ist nicht vor, sonderu nach 70 und
5. Lukas nicht vor, sondern nach 100 abgefasst.

Diese Modifikationen gestalten die *Holtzmann*'sche Ansicht über die synoptischen Fragen ganz wesentlich um und dürften wohl fast sammt und sonders als Fortschritte in unserer Erkenntniss derselben angesehen werden. Wir erkennen darin eine bedeutsame Annäherung an die Ansicht des nun verstorbenen *Scholten*, nur dass dessen überkünstliche Konstruktionen mit einem Proto-Deutero-Trito-Matthäus u. dgl. Markus und Lukas sehr vereinfacht werden. Bedeutsam ist namentlich das Zugeständniss der Benutzung von Matthäus durch Lukas. In dieser Hinsicht hat *Holtzmann* bereits nach der *Simons*'schen Arbeit über diese spezielle Frage seine frühern Annahmen modifizirt. Es fragt sich, ob dieser Schritt nicht weiter führt. Hat Lukas auch den Matthäus benutzt, wie übrigens unzweifelhaft ist, und hat ferner Lukas gar nicht immer den Text der aus der sog. Spruchsammlung stammenden Worte Jesu ursprünglicher überliefert als Matthäus, so scheint überhaupt die Annahme einer solchen zweiten Quelle viel von ihrer Nothwendigkeit zu verlieren. Die Sprüche des Matthäus können dann eben so gut von ihm selber aus der Ueberlieferung entnommen und von Lukas nach bestimmten Gesichtspunkten, wie sie namentlich in der Umgestaltung der Bergpredigt deutlich hervortreten, überarbeitet sein. Die Stütze, welche die Annahme einer Spruchsammlung in dem Papiaszeugniss über die Logia findet, ist zum Mindesten eine precäre. Längst hat *Volkmar* (geschichtstreue Theol., p. 47, Ursprung unserer Evg., p. 61, 134) diesem berühmten Zeugniss eine andere Auslegung gegeben, die sich wenigstens durch Einfachheit auszeichnet, und neuerdings ist auch *Lipsius* (Jahrb. f. prot. Theol. 85, I) zu einer ähnlichen Auffassung gelangt. Danach meint Papias mit seinen beiden Evangelien keine andern Schriften als unsern Matthäus und unsern Markus und der Titel Logia, den er dem

ersteren gibt, erklärt sich aus dem seines eigenen Werkes, der Erklärung der Logia (Gottessprüche) des Herrn, welchem er durch Geltendmachung des Ungenügenden der Versuche seiner Vorgänger Raum schaffen will. Es bleibt von seinem Zeugniss eigentlich nur die im kirchlichen Alterthum so häufig vorkommende Nachricht übrig, dass Matthäus hebräisch geschrieben habe, und diese Nachricht will der anerkannten Thatsache gegenüber, dass wenigstens unser Matthäus keine Uebersetzung sein kann, nicht viel besagen. Es fragt sich dann nur noch, ob aus andern Gründen eine der Spruchsammlung entsprechende Quelle supponirt werden muss, oder ob etwa auch dieses geheimnissvolle Buch zu den „bald mehr, bald weniger phantastisch aussehenden Buchgespenstern" gehört, von denen *Holtzmann* bei der Besprechung der Urevangeliumshypothese redet (p. 341). Es liesse sich vielleicht eine Lösung denken, die statt solcher anderweitigen Quellen vielmehr mit früheren Redaktionen des Textes unserer jetzigen Evangelien operirte, wie das unlängst von *Bickell* publicirte Erzherzog Rainer'sche Papyrusfragment zu Matthäus 26, 30 eine solche darzubieten scheint, falls dieses nicht etwa vielmehr nur ein freies Citat eines Späteren sein sollte. Die Sache kann hier nicht weiter verfolgt werden, soviel aber ist sicher, dass auf diesem Gebiete noch mancher Tropfen Schweiss und — Tinte wird fliessen müssen, bis volle Klarheit geschafft sein wird. *Holtzmann* selber zeigt mit den wesentlichen Berichtigungen, die er an seiner so sorgfältig begründeten früheren Ansicht vorgenommen hat, dass nicht eigensinniges Festhalten an dem einmal Aufgestellten, sondern ununterbrochenes Weiterforschen im Verein mit der Gesammtarbeit der Wissenschaft auf diesem Felde wirklich fördert.

Anscheinend weit einfacher liegt die *johanneische Frage*. Wenigstens ist die starke Subjectivität des Standpunktes, den der Evangelist in der Darstellung des Lebens Jesu einnimmt, fast allgemein zugestanden, und es kann beinahe als eine untergeordnete Frage betrachtet werden, ob diese idealisirende Darstellung aus der Feder eines Apostels oder eines Späteren geflossen sei. Der Gang der Kritik war auf diesem Gebiet ein so wuchtiger, dass auch die Gegner zu Konzessionen sich entschliessen mussten, die der vollen Geschichtlichkeit des Erzählten mehr oder weniger Eintrag thun. *Holtzmann* hat die Akten dieses Streites in grosser Vollständigkeit vorgelegt. Seiner eigenen Ansicht nach gehört er bekanntlich zu denen, die das gute Recht der geschichtlichen Bedenken gegen die Echtheit allezeit anerkannt haben. Doch erfuhr man von Zeit zu Zeit aus einzelnen Andeutungen, dass auch die Auffassung des Evangeliums als einer rein idealen Geschichtskonstruktion nicht seinen Beifall habe, und man durfte auf die nähere Darlegung der eigenen Ansicht gespannt sein. Kündigte sich da etwa eine jener Vermittlungen an, die in wesentlichen Hauptpunkten dem vierten Evangelium doch wieder die grössere geschichtliche Glaubwürdigkeit einräumen, und die dann im Lager der Apologeten zu wichtigen Konzessionen aufgebauscht werden? Es kann so scheinen,

wenn (p. 431) derjenigen Auffassung mehr Aussicht auf Erfolg zugesprochen wird, derzufolge „das eigenthümliche Räthsel des vierten Evangeliums in seinem Doppelcharakter beruhen würde, so dass jeder seiner Abschnitte beides zugleich wäre, Nachklang einer historischen Kunde und ideale Darstellung.“ Also eine sozusagen innere Theilungshypothese, wie sie namentlich von *Weizsäcker* angebahnt wurde, bei der es leicht so herauskommen könnte, dass der Löwenantheil auf die Seite des Historischen fiele und dem kritischen Bedenken mehr und mehr Thür und Thor verschlossen würde. Allein so gefährlich erweist sich die Sache nicht. Bei näherer Untersuchung zeigt sich in der Regel, dass der Nachklang einer historischen Kunde allemal gerade da sich einstellt, wo der Evangelist synoptische Erzählungselemente aufgenommen und überarbeitet hat, so dass also der Quellenwerth des vierten Evangeliums wesentlich mit seiner Benutzung der Synoptiker sich deckt. Selbst die scheinbar am weitesten abweichenden Punkte, wie die Dauer der Wirksamkeit Jesu und die Ansetzung seines Todestages erklären sich hinreichend auf Grund des synoptischen Berichtes, wenn man nur die eigene Aufgabe, die sich der Evangelist gestellt hat, gebührend in Betracht zieht. In Betreff des ersteren Punktes habe ich mit Freuden bemerken dürfen, dass *Holtzmann* (p. 433) in der Auffassung des Passah 6, 4 als einer für die Chronologie des Lebens Jesu irrelevanten, im Hinweis auf den Abendmahlsgedanken sich motivirenden und aus Lukas 22, 1 abzuleitenden Angabe mit dem zusammentrifft, was ich in der Festschrift zu Al. Schweizer's Jubiläum 1884 ausgeführt habe. In Betreff des zweiten Punktes wird nachgewiesen, dass mit der Verlegung des Abendmahlsgedankens auf 6. 4—13 ff. die Unterdrückung des Passahmahls am 14. Nisan, die Umwandlung des letzten Mahles in eine Agape mit symbolischer Handlung 13, 1—17, überhaupt die Verlegung des Todestages vom 15. auf den 14. Nisan zusammenhängt. Danach ergibt sich denn doch im Wesentlichen das nämliche Verhältniss der Abhängigkeit von den Synoptikern, das von der kritischen Schule als Hauptargument für ihre Auffassung geltend gemacht wird. — Auch in der noch viel mehr streitigen Frage nach dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes hat *Holtzmann* seinen ablehnenden Standpunkt festgehalten und im Wesentlichen nach der *Keim*'schen Beweisführung auf's Neue motivirt. So ist gerade in der brennendsten kritischen Frage nach dem Ursprung der johanneischen Literatur das vorliegende Werk ein entschiedenes Bekenntniss zu den bisher errungenen Einsichten der Wissenschaft und das ist dem Buche gewiss hoch anzurechnen.

Ebenso wird bei der *Apostelgeschichte* die Geschichte der Kritik in ihren drei Stadien, der Behauptung des Tendenzcharakters der lukanischen Darstellung, der Abwehr dieses Angriffes und der möglichen Vermittlung in einer dritten Annahme, welche die geschichtlichen Abweichungen von den paulinischen Briefen nicht gerade immer als tendenziöse Aenderungen auffasst, ausführlich dargelegt. In der schwieri-

gen Frage nach den Quellen dieses Werkes wird die Abfassung des Reiseberichtes im zweiten Theil durch Lukas festgehalten, wogegen die Untersuchung nach den Quellen des ersten Theiles sich einstweilen noch mit ziemlich unbestimmten Antworten begnügen muss, nur dass Benutzung der paulinischen Hauptbriefe nicht abgewiesen werden kann. Doch lässt dieser ganze erste Theil mit seinen Erzählungen aus der Urgemeinde in Jerusalem viel weniger festen Boden erkennen, als der zweite. „Engel treten herein, und die Darstellung schwebt leise von der Erde ab."

Festeren Boden betritt der Fuss in den *paulinischen Briefen*, zumal in den vier grossen Hauptbriefen, die bisher vom Zweifel noch so gut wie ganz verschont geblieben sind, wenigstens wenn man den kategorischen Behauptungen von *Bruno Bauer* und den Gründen der etwas gemessener auftretenden neuesten holländischen Kritiker einstweilen keine Tragweite zuerkennt. Der Standpunkt der alten Tübinger Schule, die nur diese vier Hauptbriefe als echt gelten liess, die anderen dagegen sämmtlich zur Literatur des späteren Paulinismus rechnete, wird allerdings nur noch von Wenigen mit Entschiedenheit festgehalten, von den Thessalonicherbriefen ist der erste, von den Gefangenschaftsbriefen der Philipper- und der Kern des Kolosserbriefes, sowie Philemon von den meisten Kritikern wieder dem Paulus vindicirt worden, und nur bei den Pastoralbriefen sowie beim Epheserbrief steht das ablehnende Urtheil im Ganzen und Grossen noch fest. Diese Wandlung ist nicht so schwer zu begreifen. Es scheint von vornherein unwahrscheinlich, dass das ganze lange, arbeitsreiche Leben des Apostels uns blos diese vier Gedankenriesen sollte hinterlassen haben und nicht auch eine Anzahl kleinerer und leichterer Produkte. Auf der andern Seite will es aber Manchem noch nicht recht einleuchten, dass die scharfausgeprägte Individualität des Verfassers der vier Hauptbriefe sich zu solchen Wandlungen geeignet haben sollte, Wandlungen, die um so schwerer verständlich sind, als sie ungefähr dieselbe Veränderung theils vor, theils nach der Periode der Hauptbriefe voraussetzen. Der Rettungen dieser kleineren paulinischen Briefe sind nachgerade etwas viele geworden, und wenn, wie gesagt, die Differenz von dem Paulus der Hauptbriefe in den Thessalonicher- wie in den Gefangenschaftsbriefen bis auf den Sprachcharakter hinaus eine ähnliche ist, so wird es schwer, dieses Problem bis auf den Grund auszudenken. Indessen, es wird einstweilen bei diesen Rettungen, zu denen namentlich *P. W. Schmidt* und *von Soden* neuerdings Beiträge beisteuerten, sein Bewenden haben und sogar wäre die Möglichkeit denkbar, dass die paulinische Frage keine weiteren Fortschritte macht, als bis das in den Hauptbriefen noch vorliegende Problem seine Lösung findet. Denn es ist noch lange nicht an dem, dass da Alles glatt und rein sei, und gerade die umsichtige Darstellung, die *Holtzmann* auch hier in erschöpfender Fülle gibt, dürfte dazu beitragen, dass da wieder ernstlicher mit der Arbeit eingesetzt wird.

Beim Römerbrief ist immer noch streitig, ob die Mehrheit der Gemeinde als eine heiden- oder als eine judenchristliche zu denken sei, und danach wird auch der Zweck des Schreibens ganz verschieden bestimmt. Der Verfasser unseres Werkes wirft hier die überraschende Frage auf, ob denn Paulus selbst das so genau gewusst habe, als er den Brief schrieb? Er hatte ja von der römischen Gemeinde keine eigene Anschauung. Vielleicht löst sich die Sache so, dass Paulus, wenn er sich die Gemeinde in Rom überhaupt vorstellt, diese als eine im Heidenlande befindliche zu den Heiden rechnet, wenn er dagegen sich diejenigen Elemente der Gemeinde vergegenwärtigt, von deren religiöser Art er sich ein bestimmtes Bild machen kann, so redet er zu ihnen als zu Mitgliedern des theokratischen Volkes. Damit verliert die Frage viel von ihrer Bösartigkeit und wird fast zu einer unschuldigen statistischen Controverse. Ob aber damit der Nerv der Sache getroffen ist, ob nicht vielmehr die Kluft zwar verhüllt, aber nicht ausgefüllt ist, das muss die weitere wissenschaftliche Entwicklung der Frage lehren. Bei den Korintherbriefen ist nicht nur das Verhältniss der Parteien in Korinth immer noch keineswegs ganz aufgehellt und die Christuspartei zur Stunde noch eine sehr schwer bestimmbare Grösse, sondern es bleiben auch zwischen den Zeilen der beiden Briefe und namentlich in der Lücke zwischen den beiden so viele Dunkelheiten betreffend weitere zu supponirende Korintherbriefe und Korinthreisen des Apostels, dass auch hier ein sicheres und volles historisches Verständniss bis jetzt nicht erreicht ist. Der *Hausrath*'sche Vierkapitelbrief, der aus II. Cor. 10—13 bestehend, die Lücke zwischen den beiden Briefen ausfüllen soll, hat zwar in seiner neutestamentlichen Zeitgeschichte eine blühende Darstellung, aber sonst in der Wissenschaft nicht viel Vertretung gefunden. Was endlich den Galaterbrief anbetrifft, so ist die Frage, ob die Galater im Innersten Kleinasiens unter den eingewanderten Kelten oder unter den schon auf der ersten Missionsreise bekehrten Angehörigen der römischen Provinz Galatia, in Lykaonien und Pisidien zu suchen seien, auch durch *Holsten's* Bearbeitung des Briefes noch nicht zum Stillstand gekommen. Damit hängt aber die Frage nach den übrigen Abfassungsverhältnissen des Briefes eng zusammen und so lange jene nicht gelöst ist, kommt auch diese nicht zur völligen Ruhe. Hat doch, in dieser Zeitschrift selbst, *Volkmar* „einen Gang durch beide Apostelgeschichten des Lukas und des Paulus" angetreten, um zu zeigen, dass der Galaterbrief nach der Jerusalemreise Act. 18, 22 falle und in Antiochien verfasst sei, woran bis jetzt noch Niemand gedacht hatte. Wenn auch diese Ansicht mit ihrer Parallelisirung von Gal. 2 und Act. 18, 22 statt Act 15, in welch letzterer Stelle nur durch „Präoccupation" die Verhandlung Pauli mit den Aposteln vorweggenommen sei, schwerlich viele Zustimmung finden wird, so zeigt sie doch, dass auch auf diesem so vielfach umgepflügten Boden immer noch Neues zu Tage gefördert wird. Gerade die vier Hauptbriefe, die man sonst als den gesichertsten und geebnetsten Boden der urchristlichen Ueber-

lieferung ansieht, bieten also noch so manches Räthsel dar, das fernere Forschung herausfordert.

Nach den paulinischen Briefen bespricht unser Werk auch den *Hebräerbrief*. Ueber diesen Brief, den so Manche mit Sicherheit in ein relativ sehr frühes Zeitalter setzen zu können glauben, hat *Holtzmann* von jeher Ansichten vertreten, die ihn vielmehr erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben und statt nach Jerusalem oder Alexandria nach Rom gerichtet sein lassen. Diese Ansichten werden nun, neben denen anderer Forscher, auch hier sorgfältig dargelegt und begründet. Das Zeitalter des Briefes ist jedenfalls eher zu ermitteln als seine Adresse, wenn es eine solche überhaupt jemals gegeben hat. Dass der Brief mit Nichten das Bestehen des Tempels und des Opfercultus voraussetzt, sondern mit einem rein idealen Schriftbild dieser Heiligthümer operirt, sollte nachgerade hinlänglich klar gemacht worden sein, und dass er zwar nicht von Paulus herrührt, aber sich doch in die Linie der paulinischen Literatur stellen will, dürfte auch schliesslich zur Anerkennung durchdringen. Der Verfasser freilich wird schwerlich mehr zu ermitteln sein; statt der Apollos-Hypothese, unter deren neueren Vertretern sonderbarerweise, S. 313, die Hauptperson, *Bleek*, fehlt, stellt *Holtzmann* vermuthungsweise die Ansicht auf, der Brief sei von einem Verbannten der Domitianischen Verfolgung geschrieben. Wie diese Annahme zu der im Briefe ziemlich sicher vorliegenden Benutzung des Lukasevangeliums stimmt, das ja erst nach 100 geschrieben sein soll, wird mir nicht recht klar.

Bei den *katholischen Briefen* verweile ich nicht länger, da wesentlich neue Resultate hier kaum zu registriren sind. Diese neuerdings in Bausch und Bogen für ächt erklärten Briefe werden in unserm Werke mit umsichtiger Darlegung der Gründe nach Zeitalter und gegenseitigem Verhältniss im Sinne der Kritik zu bestimmen gesucht. Beherzigenswerth sind die Worte am Schluss des Abschnittes über den Jakobusbrief (S. 484): „Es dürfte kaum ein anderes biblisches Schriftstück geben, hinsichtlich dessen die breite Mitte unserer Theologie, geleitet von dem mehr oder weniger bewussten Interesse, die Thatsache anti-paulinischer Polemik innerhalb des neuen Testamentes aus der Welt zu schaffen, soweit hinter einem Maasse von Einsichten zurückgeblieben ist, welches, um von den Reformatoren ganz zu schweigen, schon dem kirchenväterlichen Urtheil erreichbar gewesen ist. Die dabei zu Tage tretende kindliche Freude, einen Brief zu besitzen, der wo möglich unter demselben Dache geschrieben wurde, darunter Jesus aufgewachsen ist, kennzeichnet wenigstens den gemüthlichen Charakter der betreffenden Kritik."

Wesentlich neue Ansichten waren dagegen bei der *Apokalypse* zu besprechen, der Schrift, an welcher man bis vor Kurzem das Erklärungswerk als am vollkommensten geleistet ansehen konnte. Wer hätte nicht, wenn er überhaupt für Ergebnisse der Kritik empfänglich war, die Deutung der Zahl 666 auf Kaiser Nero seinerzeit einleuchtend gefunden und damit den Schlüssel zu diesem der Vorzeit mit

sieben Siegeln verschlossenen Buche fix und fertig in der Tasche zu tragen sich gefreut? Und doch ist gerade an diesem Punkte die Diskussion auf's Neue angeknüpft worden. *Völter* in Tübingen hat in seiner Schrift über die Einheit der Apokalypse, deren 2. Auflage von 1885 den Titel „Die Entstehung der Apokalypse" erhalten hat, mit viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit den einheitlichen Charakter dieses geheimnissvollen Buches bestritten und die Ansicht begründet, dass es nach und nach aus verschiedenen Schichten erwachsen sei, von denen nur die älteste in die neronischen Zeiten hinaufreiche, die jüngeren dagegen bis in die Jahre 130 und 140 hinabsteigen. Man kann sagen, dass dieser kühne Versuch, trotz anfänglicher Ablehnung von allen Seiten, anfängt Boden zu gewinnen. Nach *Völter* gehört gerade das Kapitel 13, in welchem die Zahl des Thieres vorkommt, einer viel späteren Zeit an. Wenn die Apokalypse, wie die gangbare Ansicht ist, unter Galba geschrieben wäre, warum hätte dann der Verfasser den Namen des Kaisers Nero, der ihm nicht mehr schaden konnte, geheimnissvoll bezeichnen müssen? Dass er dies thut, weist eher auf einen damals gerade lebenden Imperator hin, den er nur den Eingeweihten deutlich machen durfte. Zudem passt in der hebräischen Schreibart der Worte Kaiser Nero nicht Alles ganz genau, und der Ausdruck: es ist eines Menschen Zahl (13, 18) lässt eher einen Personennamen schlechtweg, als einen solchen nebst einem Titel erwarten. *Völter* gibt der Zahl die Deutung Trajanus Hadrianus, wie der Name des Kaisers Hadrian auf Münzen und Inschriften geschrieben ward. Mit hebräischen Buchstaben geschrieben טרינום אדריגום ergibt das auch den Zahlenwerth 666 (335 + 331), und eine etwas andere Schreibung des ersten Namens טירין erklärt auch die alte Variante 616. Mehrere Züge des apokalyptischen Bildes treten bei dieser Erklärung in ein helleres Licht. Aus dem Meere steigt das siebenhäuptige Thier auf, weil Hadrianus an die Adria erinnert und über's Meer nach Kleinasien kam, und die zehn Diademe des Thieres nennen die Zahl der vor Hadrian regierenden römischen Kaiser, wenn Galba, Otho, Vitellius als blosse Zwischenkaiser ausser Berechnung gelassen werden. Namentlich aber gewinnt nun das zweite Thier (13, 11) mit den zwei Hörnern, das aussieht wie ein Lamm und redet wie ein Drache und identisch ist mit dem Pseudopropheten cap. 16, eine bestimmtere Gestalt. Man hatte schon immer nach einen concreteren Vertreter gesucht, als ihn der Gattungsbegriff der heidnischen Philosophie liefern konnte, aber es war kein plausibler Vorschlag gemacht worden. *Völter* findet diese Figur in Herodes Atticus, dessen Leben von Philostratus beschrieben ist, der als grosser Sophist und freigebiger Reicher in Griechenland und Kleinasien Aufsehen machte und auch in Beziehungen zu Hadrian trat, indem er zur Zeit der Anwesenheit des Kaisers in Kleinasien 129.30 daselbst als kaiserlicher Kommissär und ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν fungirte. Wenn hier auch noch Manches fraglich bleibt, so darf doch gesagt werden, dass seitdem vor 50 Jahren die Deutung auf Nero zu Tage getreten, kein Vorschlag gemacht

worden ist, der mehr Aufmerksamkeit verdiente, als dieser neueste. Möglich sogar, dass beide Ansichten, die ältere und die neueste, nicht so weit von einander abliegen. Denn, wie *Völter* selbst annimmt, es kann die Zahl 666 ursprünglich auf Nero gemünzt gewesen, und in christlichen Kreisen dann zum Symbol der gottesfeindlichen Weltherrschaft geworden sein, so dass, als mit Hadrian die Deutung wieder zutraf, alter und neuer Groll darin sich begegneten. Jedenfalls aber steht auch diese Erklärung auf historisch-kritischem Boden und geht nicht hinter die bisherigen Resultate zurück, sondern von ihnen aus vorwärts.

Auch von anderer Seite ist ja neulich die bisherige Datirung der Apokalypse erschüttert worden. Kein Geringerer als *Mommsen* widmet im 5. Bande seiner römischen Geschichte diesem Buche eine ausführliche Anmerkung — die längste, die er christlichen Dingen glaubt gönnen zu dürfen — um sein Urtheil zu begründen, dass das Buch nach der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich unter Vespasian geschrieben sei und das römische Provinzialregiment und speziell den Cäsarenkultus bekämpft. Auch er verwirft die Zählung der 7 Kaiser bis auf Galba, welcher überhaupt im Orient gar nicht zur Anerkennung gelangt sei, und findet in dem angeblichen Fortbestehen des Tempels eine Redensart der jüdischen Selbstzuversicht, die auch den Thatsachen gegenüber in das Jenseits des Ideals und des wahren Jerusalems sich zu flüchten wusste. Dann wäre also ein Grund mehr vorhanden, die Abfassung des Buches nicht gerade in die peinlich kurze Spanne Zeit vor dem Falle der heiligen Stadt zu setzen, eine Annahme, die ohnehin überscharf die genaue Kenntniss des Standes der Belagerung bei den kleinasiatischen Christen voraussetzt. Auch begreift sich die theilweise bereits hochgesteigerte christologische Anschauung des Buches leichter in etwas späterer Zeit. Und schliesslich ist das allmälige Anwachsen der Apokalypsen und das schichtenweise Ergänzen der Weissagungen nach dem Stande der wirklichen Geschichte bei dieser Schriftgattung fast die Regel.

So hat denn auch *Holtzmann* von dieser neuesten Arbeit über die Apokalypse, wie von allen früheren, gebührend Notiz genommen, und sein Urtheil darüber lässt sich darin erkennen, dass er die Deutung der Zahl auf Hadrian der auf Nero zur Seite stellt. Am Ende käme auf diesem Wege noch der alte Irenäus zu Ehren, der bekanntlich erklärt, die Apokalypse sei am Ende der Regierung Domitians, fast noch zu seinen eigenen Zeiten geschrieben. Wenn ein Kirchenvater ein neutestamentliches Buch *jünger* macht, als es sich gibt, so hat er damit ja gewöhnlich Recht.

Hiemit scheiden wir von dem *Holtzmann*'schen Werke, mit der Empfindung des Dankes für diese eminente Leistung protestantischer Wissenschaft und der Bewunderung für die ruhige Objektivität, mit welcher diese Schatzkammer aller bisher erworbenen Güter angelegt und angefüllt worden ist. Den ersten Theil mit seinen interessanten Ausführungen zur Geschichte des Kanons und des Textes plündern

wir vielleicht ein anderes Mal. Das Erscheinen dieses Werkes zeugt dafür, dass die wissenschaftliche Arbeit noch im vollen Flusse ist, und trotz aller Versuche ihr Halt zu gebieten, wird sie doch nicht stille stehen, so lange solche Leistungen sie lebendig erhalten. Unter diesen Umständen ist es auch nicht anders möglich, als dass der äussere Erfolg dem inneren Werthe gleicht, und wie man hört, soll das Buch bereits jetzt fast vergriffen sein. In diesem Fall wird eine zweite Auflage wohl alsbald an's Licht treten — möge sie uns alsdann, wenn nicht wieder Neues, doch zum Gebrauch des Buches ein sorgfältiges und ausführliches Register bringen und so einen der wenigen Mängel ergänzen, die der Beurtheiler etwa noch zu tadeln findet.

Zwingli-Autographen in Basel.

Von Prof. Dr. *Rud. Stähelin.*

I. Universitätsbibliothek.

1. *Amerbachische Briefsammlung.* G. II. 13 a.

1519. Brief mit Siegel und Adresse: „an meister *Cuonrad Brunner zuo Basel zum Saessel* etc. Die Unterschrift fehlt. Dagegen ist der Brief überschrieben *Fonteio Zynglius* (nicht Zinglius, wie in der Ausgabe gedruckt ist).

Anfang: Accepimus testamentum, Plinium, Kalendarium . . .

Ende: Salutant te pueri quos ego maxime vellem apud vos esse Basileae si pestis aliqua pestem strangulasset. Ex Tyguro VI non. Julii 1519.

Abgedruckt Opp. VII, p. 82. — Zu verbessern ist auf Z. 5 v. u. credo non exstare st. errare.

2. Variae antiquitates ecclesiae Basiliens. I, Nr. 45.

1528. Brief mit Siegel und Adresse: „den hochgelerten herren Doctor Capiton und Butzer zu strassburg predicanten sinen lieben herren. Unterschrift: Huldr. Zuinglius.

Anfang: Gratiam et pacem a Domino. Esset carissimi fratres quod imprimis scribendum ducerem . . .

Ende: Valete, candidissimi fratres et unum sentite in Domino Jesu. Tiguri 17 die Jun. MDXXVIII.

Huldr. Zwinglius.

Abgedruckt Opp. VIII. 192.

Zu verbessern Z. 15 v. u.: tamen viderim.
Z. 9 v. u.: liceat. Dissentiant alii, at . . .
Z. 7: Burkardi.
Z. 5: hominem triliterum (?)
193 Z. 3 v. o.: foverim.

II. Staatsarchiv.

Antiquitates Ecclesiæ Basiliensis manusc.
Kirchenarchiv C. I. 3 N. 32.

Antwort über das zugeschickte Geleite nach Baden (ohne Adresse, aber mit Unterschrift). Ww. II. 2. 462—466.

III. Frey-Grynaeische Bibliothek.

1. Sylloge epistolarum veterum autographarum (Manuscr. I 19).

1525. Brief mit Siegelspuren und Adresse: „Wolfgango Capitoni apud Argentoratum evangelii Christi ministro (Ueberschrieben: Zwinglius Capitoni).

Anfang: „Gratiam et pacem optat a Domino. Misi ad abeuntem XVIII^{um} Decembris literas . . .

Ende: „fiet ut tuto secundum Oecolampadium ad nos perveniat. Salvi sint fratres omnes. Tiguri MDXXV. 20 die Decembris.

Ineditum. H. Zwinglius.

2. Manuscr. II. 14.

1528. Der ersamen Frauen Margreten Verinen, siner lieben günstigen Schwester in Christo.

Anfang: Gnad und Fried im Herren Jesu Christo. Liebe in Christo schwester, wie wol ich nach dem und ich by üch zu den Einsiedlen gsin bin wenig gschrifft zu üch gesandt . . .

Ende: Tund dass man sehe wie vil die Christenmenschen ringer und besser sind denn die ungläubigen. Geben Zürich am 22 tag Aprellens 1528. Uewer williger Huldr. Zwingli.

Ineditum.

Beantwortung ihrer Bedenken, ob die Frau eines Pfarrers sich von ihrem Manne darf das Sakrament reichen lassen, und Belehrung über das, was nach Gottes Wort wahrhaft Sünde ist.

3. Manuscr. II. 14.

1528. Cunhardo Somio Ulmensium evangelistae socio suo in Domino Carissimo.

Anfang: Gratiam et pacem a Domino. Mitto tibi hic cariss. Cunharde responsionem Oecolampadii et nostram . . .

Ende: Interim vale et quod soles intrepide ac prudenter provinciam tuam obi. Tiguri penultima die Augusti MDXXVIII.

Huldr. Zwinglius, tuus ex amino.

Cetrae res omnes dei munere bene habent et proficit Jesus magise ac magis. Ineditum.

Uebersendung seiner und Oekolampads Antwort auf Luthers Bekenntniss vom Abendmahl und Darlegung der dabei massgebenden Beweggründe. Empfehlung des aus Oesterreich gebürtigen Ueberbringers zu einer kirchlichen Anstellung und Auslassung über die feindselige Haltung der Nürnberger.

Anmerkung. Der Text der Briefe soll demnächst im Zusammenhang mit anderen reformationsgeschichtlichen Dokumenten zur Veröffentlichung kommen

Die nachfolgende Statistik ist die Fortsetzung der früher (Theol. Zeitschrift 1884, S. 87 und 88) über die Jahre 1880 und 81 veröffentlichten, und wiederum die sorgfältige Arbeit des Hrn. Kirchenrathssekretär *Friedr. Meyer* in Zürich Sie wurde dem nur in engern Kreisen bekannten Protokoll der Konferenz der evangelischen Kirchenbehörden der Schweiz entnommen. D. Red.

Statistik der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz vom Jahre 1882.

Kantone	Zahl der reformirten Einwohner 1. Dezember 1880	Taufen	Konfirmationen:			Ehe-einsegnungen	Kirchliche Beerdigungen	Auf 1000 reformirte Einwohner kommen:				Bemerkungen
			Söhne	Töchter	Summa			Taufen	Konfirmat.	kirchl. Ehen	kirchl. Beerdig.	
Zürich	283,134	6,307	2,519	2,519	5,042	1,329	5,508	22,2	17,7	4,7	19,4	
Bern	463,200	13,035	4,877	4,822	9,699	2,357	8,283	28,1	20,9	5,0	17,8	
Glarus	27,099	622	236	267	503	143	556	22,9	18,5	5,2	20,5	
Freiburg	16,334	426	175	163	338	61	371	26,1	20,7	3,7	22,7	
Baselstadt	44,238	1,292	284	832	616	240	847	29,2	13,9	5,4	19,1	
Baselland	46,684	1,449	383	450	833	287	8,026	31,3	17,8	6,1	21,9	
Schaffhausen	33,897	870	326	362	688	151	550	25,6	20,5	4,4	16,2	
Appenzell	48,090	1,446	373	394	767	422	1,348	30,0	15,9	8,7	28,0	
St. Gallen	83,429	2,180	715	732	1,447	572	1,864	26,1	17,3	6,8	22,3	
Graubünden	54,133	1,239	511	487	998	292	1,128	22,8	18,4	5,4	20,0	
Aargau	108,062	2,648	1,091	1,049	2,140	464	2,013	24,5	19,8	4,2	18,6	
Thurgau	73,431	1,728	578	629	1,207	351	1,568	23,5	16,4	4,7	21,3	
Waadt	219,439	5,257	1,931	1,856	3,787	1,092	— *	23,9	17,2	4,9	—	* Hierüber werden keine Register
Neuenburg	91,059	1,909	616	661	1,277	474	— *	26,6	20,0	6,8	—	* Ebenso. [geführt.
„ *indep.*	—	(517)	?	?	(548)	(151)	— *	—	—	—	—	
Genf	48,359	763	355	350	705	286	— *	15,7	14,5	5,8	—	* Ebenso.
Summa	1,640,588	41,688	14,974	15,073	30,595	8,672	25,062	25,4	18,6	5,2	19,5	

Statistik der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz vom Jahre 1883.

Kantone	Zahl der reformirten Einwohner 1. Dezember 1880.	Taufen	Konfirmationen:			Ehe-einsegnungen	Kirchliche Beerdigungen	Auf 1000 reformirte Einwohner kommen:				Bemerkungen
			Söhne	Töchter	Summa			Taufen	Konfirmat.	kirchl. Ehen	kirchl. Beerdig.	
Zürich	283,134	6,256	2,338	2,329	4,667	1,339	5,047	22.1	16,4	4,7	17,8	
Bern	463,200	12,853	4,649	4,506	9,155	2,359	8,439	27,7	19,7	5.1	18,2	
Glarus	27,099	580	267	262	529	157	530	21.4	19,5	5,8	19,5	
Freiburg	16,334	456	120	125	245	62	256	27,9	15,0	3,7	15,6	
Baselstadt	44,238	1,245	348	393	741	269	834	28,1	16,7	6,0	18,8	
Baselland	46,684	1,483	406	396	802	273	805	31,7	17,1	5,8	17,2	
Schaffhausen	33,897	856	348	352	700	151	510	25,2	20,6	4,4	15,0	
Appenzell	48,090	1.441	469	453	922	366	1.198	29,9	19,1	7.6	24.9	
St. Gallen	83,429	2,270	781	698	1,479	546	1,725	27,2	17,7	6,5	20,6	
Graubünden	54,133	1,238	491	486	977	264	988	22,8	18,0	4,8	18,2	
Aargau	108,062	2,491	1,061	1,061	2,122	517	1,935	23,0	19.6	4,7	17,9	
Thurgau	73,431	1,804	612	665	1,277	355	1,450	24,5	17,4	4,8	19,7	
Waadt	219,439	5,047	1,836	1,859	3,695	1,129	— *	23,0	16,8	5,1	—	* Hierüber werden keine Register
Neuenburg	91,059	1,895	615	611	1,226	478	— *	27,1	19,2	6,8	—	* Ebenso. geführt.
" *indep.*	—	573	?	?	523	148	— *	—	—	—	—	
Genf	48,359	749	319	365	684	293	— *	15,4	14,1	6,0	—	* Ebenso.
Summa	1,640.588	41.237	14,660	14,561	29,744	8,706	23,717	25,1	18,1	5,3	18,5	
1882	1,640,588	41,688	14,974	15,073	30,595	8,672	25,062	25,4	18,6	5.2	19.5	
Differenz	—	— 451	— 314	— 512	— 851	34	— 1,345	— 0,3	— 0,5	0,1	— 1.0	

Bei Beurteilung der Ziffern von 1882 und 1883 ist Folgendes in Betracht zu ziehen:

a) Nicht alle, die in der Volkszählung als Reformirte erscheinen, gehören der Landeskirche an (insbesonders die Eglises libres in Waadt, Neuenburg und Genf).

b) Die Praxis betreffend kirchliche Beerdigung ungetaufter und überhaupt noch kleiner Kinder ist in den Kantonen sehr ungleich, zum Teil wohl auch die Mortalität.

c) Der Unterschied zwischen Städtekantonen (Basel und Genf) und solchen mit grosser Landbevölkerung kann zu den Ergebnissen mitgewirkt haben.

Statistik der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz vom Jahre 1884.

Kantone	Zahl der reformirten Einwohner 1. Dezember 1880.	Taufen	Konfirmationen:			Ehe-einsegnungen	Kirchliche Beerdigungen	Auf 1000 reformirte Einwohner kommen:				Bemerkungen
			Söhne	Töchter	Summa			Taufen	Konfirmat.	kirchl. Ehen	kirchl. Beerdig.	
Zürich	283.134	6.224	2.373	2.486	4.859	1.497	4.786	22,0	17,1	5,2	16,9	
Bern	463,200	12,836	4,791	4,607	9,398	2,467	8,838	27,7	20,2	5,3	19,0	
Glarus	27,099	538	200	249	449	163	500	19,1	16,5	6,0	18,4	
Freiburg	16.334	441	136	132	268	47	294	24,4	14,8	2.6	16,2	
Baselstadt	44.238	1,276	370	410	780	276	795	28,8	17,7	6,3	18,0	
Baselland	46.684	1.401	379	482	861	315	865	30.0	18.4	6,7	18,5	
Schaffhausen	33.897	790	293	304	597	137	568	23,6	17,6	4,1	16.8	
Appenzell	48.090	1,401	403	440	843	381	1.191	29,1	17.5	7,9	24.7	
St. Gallen	83.429	2.257	713	763	1.476	638	1,730	27.0	17.7	7,6	20,7	
Graubünden	54,133	1.193	483	472	955	275	1,035	22,4	18.0	5.1	19,4	
Aargau	108,062	2,514	963	1,026	1,989	499	1,810	23.2	18,4	4,6	17,0	
Thurgau	73,431	1.774	607	600	1.207	349	1.386	24.7	16.8	4,8	19.3	
Waadt	219,439	5,119	1,836	1,859	3,695	1,204	— *	23,3	16.8	5,4	— *	* Hierüber werden keine Register
Neuenburg	91,059	2,061	614	644	1,258	417	— *	22,6	13,8	4,5	— *	* Ebenso. [geführt.
Genf	48.359	736	283	318	601	324	— *	15.2	12,4	6,7	— *	* Ebenso.
Summa	1,640,588	40,561	14,444	14,792	29,236	8,989	23.798	24,7	17.8	5,4	18.5	
1883	1,640,588	41,237	14,660	14,561	29,744	8,706	23,717	25,1	18,1	5.3	18,5	
Differenz	--	— 676	— 216	231	— 508	283	81	— 0.4	— 0.3	0,1	—	

Bei Beurteilung obiger Ziffern sind die Bemerkungen zur Statistik von 1883 ebenfalls zu beachten.

Für 1884 fehlen die Angaben der Eglise indépendante von Neuenburg, daher die scheinbare Unrichtigkeit bei der Gesammtsumme der Konfirmationen, und das starke Sinken der Zahlen per mille.

Programm

der

Teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1886.

Die Gesellschaft hat am 9. Oktober 1885 über sieben eingegangene Abhandlungen das Urtheil gesprochen. Fünf von diesen galten der Frage: Was ist sittliche Fortschrittsbewegung im einzelnen Menschen und in der Menschheit, und wie muss aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurtheilt werden, dass sie nicht bestehe?"

Die zwei andern Abhandlungen beschäftigen sich mit der Preisfrage: „*Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und griechisch-römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprungs und der frühesten Entwicklung des Christenthums?*"

Von den sieben Abhandlungen konnte *keine* gekrönt werden. — Die Gesellschaft schreibt nun die letztgenannte Frage noch einmal zur Preisbewerbung aus und fügt derselben folgende zweite Preisfrage bei:

„*Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung der Aechtheit und der Integrität des Briefes an die Galater im Zusammenhang mit den in der letzten Zeit dagegen erhobenen Bedenken*" Termin der Eingabe: 1. Januar 1887. Für alles Weitere vergl. Theolog. Zeitschr. 1885, S. 75 f.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christl. Religion

für das Jahr 1885.

Für Lösung der Preisaufgabe über *die Lehre des Gebets nach dem Neuen Testamente* sind 6 Abhandlungen eingegangen. Für eine derselben wurde der halbe Preis zu 200 Gulden in Aussicht genommen, für eine einzige der ganze Preis. Der Verfasser der letztern ist Herr

Paul Christ

früher evang. Pfarrer, jetzt Stadtarchivar in Chur, der durch so manche gediegene wissenschaftliche Leistung in theologischen Kreisen schon sich bekannt gemacht und nun neuerdings auf's Trefflichste sich bewährt hat. Wir gratuliren unserm geehrten Mitarbeiter auch an diesem Orte bestens.

Die 1883 zum ersten Mal ausgeschriebene Preisaufgabe wird erneuert:

I. Die Gesellschaft verlangt: *Eine Geschichte der Anwendung historischer Kritik auf die Bibel, verwendet zu einem Leitfaden bei der Feststellung der Grundgedanken, wodurch die Kritik geleitet werden soll, um sowohl dem Skepticismus als dem Dogmatismus zu entgehen.*

Daneben wird als neue Preisaufgabe aufgestellt:

II. Die Gesellschaft verlangt: *Eine biblische Apologetik, oder eine Auseinandersetzung und Würdigung der Art und Weise, worauf in den verschiedenen Schriften der Bibel die Religion anempfohlen und vertheidigt wird.*

Die Antworten werden vor dem 15. Dezember 1886 erwartet. Was später eingeht, wird bei Seite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. Dezember 1885 wird den Antworten auf die 1884 ausgeschriebenen Preisaufgaben entgegengesehen, über *das Apostolat; die wichtigsten Fra-*

gen das sittliche Leben betreffend; und den Gebrauch von ἅγιος in den Schriften des Neuen Testamentes.

Betreffend die nähern Bedingungen für Eingabe von Preisaufgaben verweisen wir auf die bezüglichen Mittheilungen im Jahrgang 1885 der Theologischen Zeitschrift, S. 74.

Die unterzeichnete Redaktion ist auf Wunsch gerne bereit, das Programm von 1885, das hier nur im Auszug aufgenommen werden konnte, in seinem ganzen Umfang zur Einsicht zu vermitteln.

Mit dem Jahr 1885 feierte die Haager Gesellschaft ihren 100jährigen Bestand. Zur Erinnerung daran ist in holländischer Sprache eine Denkschrift erschienen, welche aber nicht im Buchhandel bezogen werden kann.

Neben orientirenden Artikeln über Wesen und Geschichte der Gesellschaft bietet dieselbe in einer Beilage die Liste der Preisgekrönten dar. Wir bemerken darin, besonders in den letzten Jahrzehnten, eine ehrenvolle Reihe schweizerischer Geistlicher. Auch diese Schrift halten wir auf Wunsch den HH. Abonnenten zur Einsichtnahme gerne bereit. D. Red.

Bücherschau

der Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz.

In diesem Abschnitt lassen wir von nun an regelmässig und in freier Folge die an uns eingesandten Bücher durch Fachleute besprechen. Wichtigere, wirklich grundlegende Werke werden obendrein noch in den wissenschaftlichen Uebersichten des einschlägigen Gebietes, wie sie jetzt ebenfalls regelmässig beginnen, Beachtung finden.

***Die Redaktion** (Wiedikon-Zürich).*

Franke, A. H. Lic., Privatdozent in Halle. *das alte Testament bei Johannes,* ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1885.

Die Schrift untersucht das Verhältniss des Johannes zum alten Testament in drei Abschnitten: 1. Die Stellung des Johannes zum alten Bunde; 2. die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs. 3. das alte Testament in der Darstellung des Johannes. — Der Verfasser erkennt in dem von der Kritik behaupteten und auch von manchen Apologeten unvorsichtiger Weise zugegebenen Antijudaismus des Johannes den entscheidenden Punkt zur Beurtheilung der Abfassung des Evangeliums durch den Apostel. Seine Untersuchung führt ihn zu dem Urtheil, dass der Verfasser des Evangeliums ein auf dem Boden der nationalen Theokratie heimischer Mann sein müsse, welcher, auch nachdem ihm in Jesu ein Höheres aufgegangen, als was der alte Bund ihm bot, und nachdem ihn der Beruf des Zeugen Jesu auf einen anderen, als den nationalen Boden Ephesus gestellt hatte, doch die alte Heimat nicht verleugnet. — Danach stände also dem apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums von dieser Seite her nichts im Wege — als eben alles dasjenige, was die Kritik ausserdem dagegen geltend macht, und was durch das tiefe Eindringen des Evangelisten in Wort und Geist des alten Testamentes nicht aufgehoben wird.

Bleibtreu, Walther, Lic., evg. Pfarrer in Bonn, *die drei ersten Kapitel des Römerbriefes* ausgelegt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1884.

Der Verfasser beginnt mit einer Auslegung der Stelle 5, 12 und tritt der Auffassung entgegen, dass der Satz, die Sünde Adams hat über Alle den Tod ge-

bracht, etwas anderes enthalte, als der Satz, dass die Einzelnen selbst mit ihrer eigenen Sünde sich das Sterben zuziehen. Paulus hätte vielmehr ebenso gut schreiben können: durch *einen* Menschen kam der Tod in die Welt, auf Grund davon, dass die Sünde durch *einen* Menschen in die Welt kam, und so drang zu allen Menschen die Sünde durch und durch die Sünde der Tod. Von hier aus wird dann der Gedankengang der drei ersten Kapitel zu begreifen gesucht. Es gibt eine Gerechtigkeit vor Gott, und der Glaube erlangt sie, der Glaube *allein*, dieses *sola fide*, das Luther mit vollem sprachlichem und sachlichem Rechte in die Uebersetzung aufgenommen hat, ist der leitende Gedanke des ganzen Abschnittes, und dies zu erweisen, war der Zweck der vorliegenden Schrift, die unter den Nachklängen der Luther- und Zwinglifeier in die Welt hinausgeht.

Lorenz, Otto, Pastor prim. in Brieg, Reg.-Bez. Breslau, der *Römerbrief*, Uebersetzung und erklärende Umschreibung. Breslau, Max Waywod. 1884.

Die Arbeit dient zunächst der Absicht, den Römerbrief als solchen zur Darstellung zu bringen, was bei der Schwierigkeit desselben für das Laienverständniss gewiss nicht unnöthig ist. Ferner soll diese Darstellung als Grundlage für eine eingehende Darstellung des im Römerbrief enthaltenen Lehrsystems dienen, welche als zweiter Theil folgen soll und noch im selben Jahre erschienen ist. Die Schrift gibt zunächst eine wortgetreue Uebersetzung, die nur der Treue zu Liebe für den Nichttheologen zu sehr das Griechische durchblicken lässt. Unter dem Texte wird eine fortlaufende Auslegung in umschreibender Form geboten. Die Abschnitte sind übersichtlich gegliedert und passend durch Ueberschriften charakterisirt. Wir zweifeln nicht daran, dass die Schrift von gebildeten Lesern mit Nutzen gebraucht werden kann, soweit sie ein ernsteres Interesse zum Studium der paulinischen Theologie mitbringen.

G. Linder, Geschichte der Kirchgemeinde Riehen-Bettingen, Basel 1884. 179 Seiten stark. Preis?

Eine mit grosser Liebe geschriebene Gemeindegeschichte, mit einem alten Plan der Kirche und Umgebung. Für weitere Kreise hat am ehesten der Pfarrer aus der Zeit der Reformation Interesse, Ambrosius Kettenacker. In einer folgenden Arbeit dürfte der Verfasser seinem Stoffe gegenüber etwas freier bleiben, weniger ängstlich in der Wiedergabe des Kleinsten und da und dort weniger bloss registrirend. Die Capitelsüberschriften (Spriessen und Sprossen; des Winzers Schnitt und das Thränen u. s. w.) dürften ohne Schaden etwas von ihrer Poesie an die Darstellung abtreten.

G. Buchwald, Ungedruckte Predigten Luthers auf der Coburg (1530); Zwickau 1884, 41 Seiten, Preis 1 Mark.

In der Rathsschulbibliothek zu Zwickau findet sich Andreas Poachs handschriftliche Sammlung der Predigten Luthers, die erst in neuerer Zeit genauer untersucht worden zu sein scheint und aus der nun etliche Nova geboten werden. Die Sachkenner, so der Lutherbiograph Köstlin, heissen den Fund sehr willkommen. — Der Verfasser ist offenbar mitten in seine Sache vertieft; uns wäre erwünscht gewesen, in den blossen Abdruck durch etwelche geschichtliche und literarische Orientirung eingeführt zu werden. Nicht allen ist Andreas Poach und seine Sammlung im vornherein bekannt, und für diese Fernerstehenden hätte der Verfasser einigen Aufschluss geben sollen.

Jean Migaults Tagebuch, übersetzt von F. und P. Sander, Breslau 1885. 84 Seiten, Preis 1 Mark 50 Pfg.

Ein wenig bekanntes, stellenweise ergreifendes Tagebuch einer französischen Flüchtlingsfamilie aus der Zeit des Edicts von Nantes, geschrieben in der frommen und breiten Weise jener Zeit. Migault schildert die schweren Schicksale seinen Kindern zum bleibendem Gedächtniss — in diesem Falle allerdings die richtige Adresse; denn dieselben, nicht weniger als ihrer vierzehn lebende, mögen das Wandern der Familie nicht eben erleichtert haben.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. 5. und 6. Jahrgang. Wien 1884/85.

Zum ersten Mal nimmt unsere Zeitschrift Notiz von einem grössern Unternehmen, das zum Bindemittel für die weitzerstreuten Protestanten der mehrsprachigen österreichischen Monarchie werden soll und schon darum für die weitesten Kreise des Protestantismus von Interesse sein muss. Wir finden in solch gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit, zunächst auf dem gemeinsam erkämpften Boden der eigenen Kirche und ihrer Vergangenheit, eines der wirksamsten und nachhaltigsten Mittel zur Anregung geistigen Lebens und immer neuer Freudigkeit und damit zur Sicherung der Existenz dieser vielfach exponirten Kirchen. Möge der Gehalt der einzelnen Arbeiten stets ein solcher bleiben, dass die Zeitschrift als Ganzes Bestand und auch immer neue geistige und pecuniäre Unterstützung finden kann. Für den Fernerstehenden sind natürlich die Artikel von sehr ungleichem Interesse; einzelne, wie die „slovenischen Gesangbücher des 16. Jahrhunderts"; „zur Reformationsgeschichte Nordböhmens"; „Schwarmgeister in Böhmen und Mähren" u. a., behandeln Themata von allgemeiner Bedeutung; andere dienen mehr localen, biographischen, überhaupt spezielleren Aufgaben. Erfreulich ist die Anregung, welche von der Zeitschrift auf die evangelischen Kreise slavischer Zunge ausgegangen ist; es entstand sogleich eine besondere ähnliche *Vierteljahrsschrift für Böhmen und Mähren.* Wir wünschen beiden Unternehmen, als erfreulichen Lebenszeichen aus dem Osten protestantischen Kirchenthums, weiterhin freundlichst Aufnahme und den Erfolg, in ihren Kreisen das evangelische Leben zu erhalten und zu wecken.

Cremer, C. Hermann. ordentl. Prof. in Greifswald, *biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität,* 4. vermehrte und verbesserte Auflage. Gotha, Perthes 1884.

Das bibl. theol. Wörterbuch von Prof. Cremer erfreut sich einer steigenden Beliebtheit, wie dies die neue binnen Jahresfrist wieder nöthig gewordene Auflage beweist. Es ist in der That ein nützliches Buch, das dem Studirenden wie dem Geistlichen Vieles bietet. Nur darf man freilich nicht meinen, dass es ein neutestamentliche Wörterbuch wie die Grimm'sche Clavis ersetze, denn es beschränkt sich auf die Erklärung der biblisch-theologischen Begriffe, ist also im Wesentlichen eine neutestamentliche Theologie in lexikalischer Form. Was den theologischen Standpunkt des Verfassers betrifft, so steht er ziemlich weit nach rechts, wie sich unter anderm an der alleinigen Ableitung der wichtigsten neutestamentlichen Begriffe aus dem alten Testament und an der Ablehnung jeder Gemeinschaft zwischen dem Johanneischen und dem philonischen Logos zeigt. — Die neue Auflage ist wieder bedeutend vermehrt und erweitert.

Schlatter, A., lic. theol. Docent in Bern, *der Glaube im neuen Testament,* eine Untersuchung von neutestamentlicher Theologie, eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. Leiden, E. J. Brill, 1885.

Dass diese Schrift eine tüchtige Arbeit sein muss, ergiebt sich schon daraus, dass sie von der Haager Gesellschaft, die sonst dogmatisch auf einem andern Boden steht als der Verfasser, mit dem Preise gekrönt wurde. Sie gibt eine sehr eingehende und umfangreiche Untersuchung (585 Seiten) des Begriffes Glauben im neuen Testament und zwar sowohl nach der philologischen als der biblisch-theologischen Seite. In jener Hinsicht ist verdienstlich, dass der Sprachgebrauch bei Polybius und Philo ebenso berücksichtigt wird, wie der biblische. Zweifelhafter scheint, ob die Anwendung einer Art von genetisch-speculativer Methode zur Erforschung der neutestamentlichen Begriffe ein empfehlenswerther Fortschritt ist. Die „Unfruchtbarkeit des Reflexionsstandpunktes" hat wohl doch wenigstens bisher vor der Leichtigkeit in der Ueberwindung von Gegensätzen bewahrt, wie sie hier mitunter zu Tage tritt. Wie der Unterschied des johanneischen von dem synoptischen Christusbilde durch die Begriffe vom verborgenen und offen-

baren Christus und der Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus durch den „eilenden Blick" des letzteren im Gegensatz zu der schrittweisen Vermittlung des ersteren ausgeglichen werden soll, wird doch manchem Leser nicht ganz klar werden. — Unter den Erläuterungen, die der Schrift angehängt sind, finden sich exegetische Bemerkungen von M. 23,26. Lc. 18,8. 7,47. Rom. 6,5. 4,17—21. 4,2. 12,6. II. Corr. 4,13.

Schmidt, Paul. Prof. in Basel. *der erste Thessalonicherbrief*, nebst einem Excurs über den zweiten gleichnamigen Brief. Berlin, G. Reimer 1885.

Wie früher den Philipperbrief, so behandelt nun der Verfasser den ersten Thessalonicherbrief im Sinne einer Abwehr der Angriffe von Seiten der kritischen Schule. Voran geht eine eingehende und sorgfältige exegetische Erklärung des Briefes, worauf aus Sprachform, Entstehungszeit und geschichtlicher Situation die Grundlosigkeit der von Baur und Neueren geäusserten Bedenken gegen die Echtheit nachgewiesen wird. Die „Steck'sche Hypothese", dass das über das Schicksal bereits Verstorbener beim Eintritt der Parusie trostende Herrenwort aus dem vierten Esrabuche herrühre, wird abgewiesen. Den Schluss macht eine Untersuchung über den zweiten Brief, zu welchem ein paulinisches Postscriptum zum ersten Brief überarbeitet sein soll. Der Verfasser hat bewiesen, dass der Brief „paulinisch" ist, wenn er dies aber S. 75 so ausdrückt, dass er „von paulinischer Art triefe", so könnte dies ja noch weit besser von einem nur paulinisirenden Schreiben gesagt werden. Uebrigens hat der Verfasser mit seiner Ansicht die immense Majorität der heutigen Theologen auf seiner Seite. — Seite 5 ist ein sinnstörender Druckfehler stehen geblieben, statt *mit* E. Reuss soll es heissen *trotz*.

Lecoultre, H., de *censu Quiriniano* et anno nativitatis Christi secundum Lucam Evangelistam. Pariser Licentiaten-Dissertation. Lausanne. Bridel 1883.

Eine viel bearbeitete Frage wird hier neuerdings gründlich und gelehrt untersucht und zwar in echt wissenschaftlichem Sinne. Zunächst wird der exegetische Tatbestand aufs Neue erhärtet und die Kunststücke mit denen der Quirinianische Census vor Quirinius plausibel gemacht werden sollte, nach Verdienen beseitigt. Kommt somit auch diese Untersuchung zu dem unvermeidlichen Ergebniss, dass Lucas hier einen historischen Irrthum begangen hat, so wird man dem Verfasser weniger beistimmen können, wenn er, allerdings auf Reuss gestützt, in dem von Anfang des Lucas Evangeliums genannten König Herodes den Herodes Archelaus erkennen möchte. Dass auf die Stelle Lc. 3,23. auf welche sich unsere gewöhnliche Zeitrechnung gründet, nichts gebaut werden könne, und zwar schon wegen des *ὡσεί*, ist eine Ansicht, die dem Sprachgebrauch des Lucas gegenüber schwerlich Stand hält. Dieses *ὡσεί* wiederholt sich fast bei allen Zahlenangaben des Lucas vgl. die Stellen Ev. 1,56. 9,14.28. 22,41.59. 23,44. Act. 2,41. 4,4. 10,3. 19,7 und hindert gar nicht, die dabei stehende bestimmte Zahl innerhalb eines gewissen Spielraums genau zu nehmen. Die auf diese Stelle gegründete Dionysische Aera dürfte immer noch auf festeren Füssen stehen, als alle neueren auf die sagenhafte Vorgeschichte und ihren König Herodes gebauten Berechnungen.

Strack und Siegfried, Lehrbuch der Neuhebräischen Sprache und Literatur. Karlsruhe und Leipzig (H. Reuther) 1884.

Nachdem der Verlag der von J. H. Petermann gest. 1876 begonnenen und in 8 Bändchen vollendeten Posta lignarum orientalium (Hebräisch, Chaldäisch, Samaritanisch, Arabisch, Syrisch, Armenisch, Aethiopisch, Persisch) an die Buchhandlung von H. Reuther in Karlsruhe übergegangen ist, sind einzelne Bändchen dieser zur Einführung in das Studium der genannten Sprachen vortrefflich geeigneten Sammlung bereits in neuer Auflage erschienen. Die von Petermann befolgte Methode in Bezug auf Auswahl und Gruppirung des Stoffes ist im Ganzen beibehalten worden, d. h. jedes Bändchen enthält neben einer kurzen auf das

Wesentliche der Formenlehre sich beschränkenden Grammatik eine gedrängte Uebersicht über die für das Studium der betreffenden Sprache und Literatur wichtigsten Werke und endlich noch eine kleine Chrestomathie nebst Glossar. Das ursprünglich lateinische Gewand ist aber, was Jedermann billigen wird, mit dem Deutschen vertauscht worden, so in der Hebräischen Grammatik von H. Strack und in der in diesem Jahre erschienenen, als Leitfaden für akademische Vorlesungen in jeder Hinsicht empfehlenswerthen Arabischen Grammatik von A. Socin. Ferner hat sich die Verlagshandlung angelegen sein lassen, neu entstandenen Bedürfnissen durch Erweiterung des ursprünglichen Planes der Sammlung zu genügen. Eine assyrische Grammatik (von Friedr. Delitzsch) soll in nächster Zeit erscheinen und schon vor einem Jahr erschienen ist das Lehrbuch der neuhebr. Sprache und Literatur, in dessen Bearbeitung H. Strack und C. Siegfried sich geteilt haben.

Das lange Zeit vernachlässigte Studium der neuhebräischen, d. h. nachbiblischen jüdischen Literatur (Mischne, Midraschim, Rabbinen vom 10. Jahrh. an hat in den letzten Jahrzehnden unter den christl. Theologen wieder mehr Beachtung gefunden, und mit Recht. Mögen auch manche seine Bedeutung überschätzen, geringschätzen darf sie keiner. Wer auf dem Gebiete der alttestamentl Exegese sich selbstständig bewegen will, muss auch in der jüdisch rabbinischen Literatur einigermassen zu Hause sein und mit dem Bibelcommentar eines Abenesra, Raschi, Kimchi u. s. w. umzugehen wissen. An gedruckten Hülfsmitteln für diese Studien hat es bis jetzt grossentheils gefehlt. Nur für das Lexikon ist gesorgt worden. Die Grammatik musste sich jeder, so gut es gieng, selber zurechtmachen. Diesem Mangel ist mit dem vorliegenden Lehrbuch abgeholfen. Ueber die dem Neuhebräischen eigentümliche Wortbildung und Flexion gibt die von C. Siegfried bearbeitete Grammatik zuverlässigen und für den Anfänger völlig ausreichenden Aufschluss und zur Orientirung auf dem überaus grossen und schwer zu überschauenden Gebiete der jüdisch rabbinischen Literatur ist der von der kundigen Hand von H. Strack zusammengestellte bibliographische Abriss ein willkommener und sicherer Führer. Eine Chrestomathie mit Glossen soll als besonderes Bändchen nachfolgen.

Seinecke, Geschichte des Volkes Israel. II. Teil. Göttingen 1884 bei Vandenhoeck & Ruprecht.

Nachdem der Verfasser schon im ersten Bande (1876) die Frage: hat das alte Israel von seiner Geschichte bis zur Aufrichtung des Königtums etwas gewusst oder klar behalten? in verneinendem Sinn entschieden und unter anderm — um nur ein Beispiel für den von ihm vertretenen kritischen Standpunkte den anzuführen — den Dekalog für ein Produkt der nachexilischen Zeit, für eine Zusammenstellung aus der Tora der Propheten erklärt und ebenso auch das Deuteronomium in die nachexilische Zeit herabgerückt hatte, hat er in diesem zweiten Bande seine Ansichten über das Zeitalter einiger für die nachexilische Geschichte besonders wichtiger alttestamentlicher Bücher näher formulirt und den Beweis zu liefern versprochen, dass die bisherige Construction der nachexilischen Geschichte Israels in Hauptpunkten falsch sei und dass Ezechiel, an dessen Verständniss für jene Zeit alles hängt, in das *zweite* vorchristliche Jahrhundert gehöre. Die Wellhausen'sche Kritik des A. T. hält er in Hauptpunkten für völlig verfehlt; denn wenn Ezechiel erst in das zweite Jahrhundert gehört, so kann auch der Priestercodex nicht älter sein u. s. w. Dem gleichen Schicksale, als Produkt des zweiten Jahrhunderts erklärt zu werden, fällt auch der von der neueren Kritik so viel geplagte Joel anheim; die Klagelieder sind Gesänge der Epigonen, die auf nachexilische Propheten als auf Männer der vorigen Tage zurückschauen; Koheleth wird in die Zeit Herodes des ersten verwiesen. — Bei diesen Proben seiner literarischen Kritik hat es der Verfasser vorläufig bewenden lassen; consequenterweise wird die gleiche Verschiebung des Standpunktes noch für eine grössere Anzahl alttestamentlicher Bücher geltend gemacht werden müssen. Zu ausführlicher Besprechung solcher Ansichten ist hier nicht der Ort. Wer Geschmack an solcher Art von Kritik findet und wem seine Zeit für solche

Beschäftigung nicht zu kostbar ist, mag das Buch selber zur Hand nehmen. Manches „Neue" wird er darin finden, aber das Moderne ist, wie bekannt, nicht immer das Beste und Haltbarste. Vorliegendes Buch sich zum Führer zu wählen, möchten wir niemandem empfehlen.

(Christ.) — Von demselben Philosophen, dessen Schrift über „die Philosophie als Idealwissenschaft und System" im vorletzten Jahrgang dieser Zeitschrift besprochen wurde, ist ein neues, sehr lesenswerthes Buch erschienen, das als Fortsetzung und Abschluss seiner grundlegenden, sein eigenartiges philosophisches System nach dessen verschiedenen Seiten auseinander setzenden Hauptwerke: „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" und „Die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache" sich ankündigt. Letztere namentlich auch für Theologen interessante und anregende Schrift hat der Schreiber dieser Zeilen seinerzeit im Feuilleton der „Neuen Zürcher Zeitung" (Jahrgang 1883) eingehender behandelt; mit Bezug auf diese neueste, die den Titel führt: „Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft und philosophische Untersuchungen über Recht und Staat, soziales Leben und Erziehung" (von *J. Frohschammer*, München 1885) muss er aus Mangel an Zeit sich mit einer blossen Anzeige und Empfehlung zum Selbstlesen begnügen. Dass in derselben eine Reihe wichtiger Probleme und Tagesfragen zur Sprache kommt, lässt sich schon aus ihrem Titel erschliessen und ist insbesondere in den Abschnitten über soziales Leben und Erziehung geschehen. In dem ersteren z. B. wird die Sozialdemokratie nicht nur negativ, kritisch mit schlagenden Gründen bekämpft, sondern auch positiv durch Entgegenstellung eines vernünftigen, gemässigten Staatssozialismus und Hervorhebung der eminenten Bedeutung der Religion als eines sozialen Gutes, sowie der übrigen idealen Güter: Arbeit, Ehre, Familienleben, politische und ästhetische Bildung (wenigstens durch Gesang) für's soziale Leben. Ebenso wird in dem Abschnitt über die Erziehung den verschiedensten Altersstufen und den für ihre Bildung berechneten Anstalten, vom Fröbel'schen Kindergarten bis zur Gymnasial- und Universitätsbildung hinauf, Beachtung geschenkt und Ansichten ausgesprochen, denen wir grösstentheils von Herzen beipflichten. Das philosophische System des Verfassers ist auch in dieser Schrift konsequent und scharfsinnig durchgeführt; aber auch für den, der dieses letztere nicht kennt oder nicht acceptirt, ist doch der grösste Theil derselben, weil auf wesentlich praktischen Gebieten sich bewegend, verständlich und geniessbar. Die durch und durch religiöse, sittlich ernste, ideale und liberale Anschauung des Verfassers, die sich überall geltend macht, hat für uns etwas sehr Sympathisches, und seinen Urtheilen können wir, wenn nicht überall, so doch grösstentheils im Wesentlichen beistimmen. In Bekämpfung des Gegensatzes der kirchlichen Orthodoxieen, namentlich der katholischen, thut er uns, durch öftere Wiederholung schon früher von ihm vernommener, ob auch noch so berechtigter Anklagen, wie durch einseitige Hervorhebung bloss der Schattenseiten des positiven Kirchenthums, gelegentlich des Guten zu viel; doch ist diess nach den von ihm gemachten bitteren Erfahrungen und bei seiner einsamen Stellung inmitten einer ihm feindseligen katholischen Welt begreiflich; auch scheint er freiere kirchliche Gestaltungen aus eigener Anschauung und Beobachtung gar nicht zu kennen. Um so erfreulicher ist es, dass er trotzdem nicht, wie so viele andere, das Kind mit dem Bade ausschüttet, sondern wenigstens dem ursprünglichen Christenthum Christi seine volle Liebe und Verehrung bewahrt hat und von ihm, wenn es nur einmal zu rechter praktischen Geltung gelangen möchte, gleich uns den grössten Segen für die Menschheit erwartet.

Sebastian Franck,

sein Leben und seine religiöse Stellung.

Eine Studie aus der Reformationszeit.

Von *Otto Haggenmacher*, Pfarrer in Zürich.

(Schluss).

Weiteres Licht auf die Frage wirft Parad. 267: „Der Will ist wie der Mensch, frei oder gefangen." „Gott hat den Menschen erschaffen, dass er sich weder sein, noch seines Willens, Lebens, Wesens annehme, sondern frei mitten im Willen, Namen, Person, Leben u. s. w. namlos und personlos bleib, auf dass der frei Gott in dem freien Willen Alles wollen und wirken möchte." [1]) Aber der Mensch missbraucht dieses ihm verliehene göttliche Talent; Gott lässt es ohne Widerstreben geschehen, so sehr hat er sich der Selbstbestimmung seines Willens im menschlichen, der doch auch sein Eigenstes ist, entäussert. „Sprichst du: Ist denn Gott, sein Geist und Gnad, so ein schwach Macht, dass ihnen unser Wille widerstehen kann? Antwort: Gott und seine Gnade ist seine allmächtige Kraft und Wille, denen Niemand widerstehen kann. Er will aber nicht Alles, was er kann. Er könnte uns Alle wohl in einem Augenblicke selig machen oder nach dem Fleische tödten, er will aber nicht. Das Eine verbietet inm seine Güte, das Andere seine Gerechtigkeit. Was er nun nicht will, das kann und tut er nicht." [2]) Damit soll wohl auch angedeutet sein, dass Gottes Willensfreiheit nicht in der Willkür besteht, während sie beim Menschen nur zu gerne in solche ausartet und durch ihre Folgen ihn zum Willensgefangenen macht.

Gibt es nun bei dieser menschlichen Wahlfreiheit eine Vorsehung im Sinne der Prädestination? Gott als der Ewige und Allgegenwärtige weiss um alle Dinge. Er weiss daher auch um die Sünde, die Einer tut, zum Voraus, weil ihm eben alle Momente der Ewigkeit mit ihrem Geschehen gegenwärtig sind. Damit soll aber ja nicht ein

[1]) Parad. 267, p. 167 a. — [2]) Parad. 267, p. 177 a.

Zwang zum Sündigen begründet werden wollen. „Weil nun Gott das Zukünftige wie das Vergangene schon als das Geschehene sieht und darauf urteilt warum will man sagen, es bringe dem Sünder Gottes Verwissen eine Not, er habe müssen sündigen?“ Es ist wiederum die Wahlfreiheit, in welcher der Mensch dem guten und gerechten Gott, der um uns „wirbt und buhlt,“ [1]) sich entgegen stemmt. Gott weiss von Grundlegung der Welt an, wer seine Worte halten werde oder nicht und prädestinirt dem entsprechend zum Leben und Tode. „Wer wüsste, dass Eine über zehn Jahre sein Weib werden würde und ihm alle eheliche Treue beweisen, er liebte sie noch ein Kind. Sähe er dann Einen, der ihm über zwanzig Jahre den Hals würde abstechen und an ihm zum Schelmen und Mörder werden ohne Schuld, er hasste ihn jetzt. Also Gott.“ [2])

2. Wirkt Gott Alles in Allen, wie beantwortet sich dann die Frage nach dem Ursprunge des Uebels und der Sünde? Ueber das Uebel selbst hat sich Franck wenig direkt ausgesprochen, um so eingehender aber mit dem Wesen des Bösen, der Sünde, beschäftigt. Auch hier brachte ihn sein Gottesbegriff, sein Anstreifen an Pantheismus wieder in Schwierigkeiten, die er zwar kräftig und geistvoll zu überwinden versucht, doch ohne dass es ihm gelingt, von missverständlichen Unklarheiten ganz frei zu bleiben.

Franck wehrt sich gegen den allfälligen Verwurf, dass er Gott zur Ursache auch der Sünde mache, mit dem Paradoxon: „Sünde ist vor Gott Nichts.“ „Weil wir nun in ihm leben, weben und in Gottes Kraft daher fahren, also dass wir ohne ihn nicht eine Hand aufheben oder uns regen und bewegen mögen, wird desshalb gesagt, dass Gott Alles in Allen wirke und ein Ursacher des Bösen und der Finsterniss sei (Esajah 45) und geschiehet doch alles ohne die Schuld Gottes: er wirkt's, wir haben die Schuld. Wie kommt das? Darum, warum stellen wir uns so letz gegen ihn und bieten uns so links dar. Oder warum missbrauchen wir diese freie einfliessende Kraft (sc. Gott) zu unserm Eigentum.“ [3]) „Die Welt zeihet Gottes, was sie ist und will und tut.“ Doch das ist nur der verkehrte Wille, „der Gottes Wirken in uns zum selbs Gott sein missbraucht.“ [4]) Die Selbstsucht, der Eigenwille in uns gibt dem göttlichen Willen als „einfliessender Kraft“ in uns eine falsche Richtung. Diese Kraft muss wirken, aber dass sie dann verkehrt zum Bösen wirkt, das ist allein unsere Sache. So kann der Ursprung der Sünde nie in Gott fallen. Die Wahlfreiheit des Menschen bedingt sie. „Wäre kein freier Wille und müsste absolut Alles geschehen, wie Gott wollte und wirkt, so wäre keine Sünde, alle Strafe unbillig und alle Lehre vergebens und wie Affenspiel, dass Christus über die Sünde trauerte . . . . . Wir müssen einen freien

[1]) Vgl. die Gulden Arch. p. 143 b. — [2]) Verbütschiertes Buch. p. 88 b. f. — [3]) Parad. 29—31 p. 23 b. — [4]) Parad., p. 24 a.

Willen annehmen oder der ganzen Schrift Gewalt antun und Gott zu einem Erzsünder machen." [1]) Schon in seinen Zusätzen zur Diallage Althamer's sagt Franck, wieder in einem Paradox sich gefallend: „Gott ist eine Ursache aller Ding, auch der Sünd. Aber dass ich doch mein Dunkel sage, wie Gott eine Ursache aller Ding sei, auch der Sünde und doch die Sünde hasse, sage ich, wir sehen das in der Natur, dass die Natur das Aas stinkend macht ohne Schuld und ist dem Gestank feind, also, wenn das Gotteswort auf den Gottlosen scheint, so erregt's ihm all sein Natur; da findet sich denn der Schelm, dass er stinkt, und wird also durch die Sonnen göttlichen Wortes mehr stinkend . . . . .

. . . Item, die Sonne macht den Blinden blind, denn wenn keine Sonne noch Licht wäre, so wäre es immer Nacht und finster, so wäre der Blinde kein Blinder, sondern Jedermann gleich." [2]) Hiemit will doch nichts Anderes gesagt sein, als dass die Sünde niemals im Willen Gottes liege, der wiederum ja sein Wirken und Wesen ist, sondern dass sie ausser ihm liege, dass sie an ihm und in ihm selbst nichts sei, sondern erst werde im Gegensatze zu ihm. Die Sünde wird durch Gott nur offenbar. „Gott ist ein vollkommen Gut, dem weder zu noch abgehen mag. Sagen wir ihm gleich ab und werfen mit Steinen nach der Sonne gen Himmel, so fallen sie nur auf unsern eigenen Kopf. Wenn wir ihm gleich einen Hagel schwören und uns Alle zu Tode sündigten, so bleibt er gleichwohl Gott, so ist die Sünde allein wider uns und eigentlich nicht wider Gott, sondern ihrer selbst Last und Buss." [3])

Franck kann sich nicht genug tun in den Bemühungen, die Sünde von Gott auszunehmen. Sie ist nicht nur vor Gott Nichts, sie ist sogar an sich selbst betrachtet nichtig. Sagt er doch: „Die Sünde ist Nichts und macht zu nichte." [4]) „Die Sünde ist ja nicht aus oder von Gott erschaffen, sondern hat sich selber wider Gott herfür gethan aus unserm Eigentum und ist doch nichts denn ein unnützer Conat und Erfahrung eines Dinges, das man nimmer vollbringen mag, und also in den Begierden ersticken und unausgerichtet hangen muss. Denn Niemand kann wider Gott tun. Darum bleibt und ist die Sünde nicht, aus Nichts und von Nichts und geht wieder in ihr Nichts, macht auch uns zu Nichts und muss selbst wieder zu nichte werden." [5]) Es liegt auf der Hand, wie solche Ausführungen, aus dem Zusammenhange des ganzen Gedankensystemes Franck's herausgerissen und vom Unverstande aufgenommen, gerade auf das hätten hinausführen können, was er selbst bei seinem tiefen sittlichen Ernste verabscheute, die Leichtfertigkeit gegenüber der Sünde. Die Sünde ist für Franck die blosse

[1]) Parad. 264—68. — [2]) Franck bei Latendorf, Fr., a. a. O., 342 ff. — [3]) Parad. 264—68. — [4]) Parad. 277. — [5]) Parad. 277, p. 181 a.

reflexive Negation, das Nichtswertige und Nichtswürdige gegenüber der absoluten Position, der Fülle der Vollkommenheit Gottes.

Die Sünde ist so alt wie die Menschheit. Denn schon im ersten Menschen hat der freie Wille ungeschlagen in den Eigenwillen. Adam machte sich und seinen Willen zu seinem, nicht zu Gottes Eigentum. Er nahm sich, wie Franck diess ausdrückt, „seines freien Willens an". „Wäre Adam nicht eigen geworden und hätte seiner selbst und seines freien Willens nicht angenommen, so hätte er nicht mögen sündigen, sondern der an sich selbst willlos Gott hätte für und für in dem Freien Alles gewirkt und gewollt. Nun aber er sich freiwillig dem Satan übergeben hat und sein Eigen worden ist, so ist er jetzt ein Knecht der Sünde und dess Gefangener, von dem er überwunden worden ist."[1] In seinem Buche „Vom Baum des Wissens Gut und Bös" entwickelt Franck seine Lehre über die Sünde und deren Ursprung weitläutiger. Gott habe den Menschen weder von sich noch vom Kain genommen, sondern aus Nichts geschaffen, von Erden, wobei freilich das Nichts das Nichtige bedeuten muss. „Das Wesen des Menschen und Teufels ist sehr gut. Aber ihre angenommene Weise, dass sie nicht wollen sein noch bleiben, was sie sind, sondern das sie nicht sind, nämlich ihr eitel Nichts und sich von Gott abkehren zu sich selbst, als sei Nichts auch Etwas, das ist Sünde, das ist der Teufel in unserm Herzen, der alle Sünde anrichtet."[2] Der Mensch, dessen Typus Adam ist, war vor dem Sündenfalle ein reiner und fleckenloser Spiegel der unendlichen Persönlichkeit Gottes. „Der Baum (in dem Paradiese) ist Adams Wesen, Willen, Wissen, Leben, davon sollte er nicht essen, dess sollte er sich nicht annehmen und frei und ledig unter Gott stehen, Nichts wissen, denn das Gott in ihm weiss, Nichts tun, denn das Gott in ihm tut. Damit Gott ohne alle Hindernis sein vollmächtig Reich, Walten, Wesen und Macht in ihm hätte."[3]

Wie nun Adam tat, so tun immer noch Alle. „Sünder, ja Abgötter, sind alle Menschen."[4] „Adam isset noch täglich von diesem Baum, wird noch täglich aus dem Paradies getrieben und fällt in allen seinen Kindern bis zum Ende."[5] Der Baum steht in unserm Herzen, ist unsere eigene Weisheit, Vernunft, und des Fleisches Kunst und Wille. Wir sollten nicht im Erkennen und Wissen, sondern im Erkannten ruhen und rasten, „dem Wissen als einem Zeiger nachkehren," der auf Gott weist. Es gibt eigentlich nur Eine Sünde, so wie auch nur Eine Tugend. Denn der Gott verneinende Eigenwille ist die Sünde selbst, ob es dabei nur beim Gedanken bleibe oder ob der sündige Gedanke sich in die Tat umsetze. Die Sünden sind alle gleich, „so wie die Dornen und Früchte an einem Strauch". „Also ist Alles ein Orgel und stimmt zu einander. Wo Eines nicht da ist, da geht es

[1] Parad. 207, p. 107 a. — [2] Franck bei Kurr, a. a. O., p. 174. — [3] Franck von dem Baum d. W. u. s. w. bei Bischof a. a. O., 219. — [4] Parad. 280. — [5] Parad. 63.

schon nimmer. Fehlt es nur an Einem, so fehlt es in Allem. Man muss vor Allem in reichem Glauben und Gott sein: wer nun darin ist, der kann nicht unrecht tun!“ [1]) Durch die Sünde wird eben die Harmonie des innersten Wesens des Menschen zerstört. Ist der Mensch nicht mehr im Glauben, den Franck einmal den Anhang des Herzens an Gott nennt, mit Gott in Harmonie, so auch nicht mehr mit sich selbst, was sich bei dem innigen Zusammenhang von Gott und Mensch nach Franck's Lehre von selbst ergibt.

Ist die Sünde notwendig, da doch Alles mit Notwendigkeit geschieht? Nein, sagt Franck. Mit Notwendigkeit vollzieht sich ja nur das Wirken der göttlichen Kraft, aber das von Gott abgekehrte Wollen ist ja frei. Die Sünde liegt nur im menschlichen Willen und Affekte. Jedoch ausrotten lässt sich die Sünde als Affekt nicht, man müsste denn überhaupt den menschlichen Willen ausrotten. Von Franck's Standpunkte aus wird Jedermann leicht verstehen, wie es gemeint ist, wenn er sagt: „Die Sünde kann Niemand gefangen legen, stöcken oder blöcken, wie auch den Glauben und die Gerechtigkeit. Summa: Die Sünde ist so ein frei Ding, dafür weder Mauer, Henker, Furcht noch Galgen hilft, dass Mancher mehr sündet gefangen in einem Turm oder Kloster, denn ein Mörder in einem Wald; ja eine Hur in einem gemeinen Haus mag reiner sein, denn eine Vermauerte in einer Klause. Wie der Wille unverhindert ist und auch in einem Turm sein kann, tun und wollen, wie er will (verstehe im Willen), also auch die Sünde und Frommkeit.“ [2])

Eine Sünde aus Zwang gibt es nicht. Wo es den Anschein hat, als wollte Gott selbst das Böse und die Sünde, ja als wirkte er diese, da unterscheide man wohl. Franck selbst hat sich freilich in dieser Hinsicht dann und wann nicht so klar ausgesprochen, dass er nicht hätte missverstanden werden können, Uebel und Sünde nicht deutlich genug unterscheidend. Gott hat den Baum der Erkenntnis nicht gesetzt, um dadurch der Sünde zu rufen, sondern voraussehend, dass der Mensch seinen freien Willen missbrauchen werde, die Sünde freigelassen, um durch ihre Folgen den Menschen zu belehren und zu ihm zurückzuführen. „Denn so wollte ihn Gott seines Leides ergötzen und wieder erschaffen, nicht wie zuvor aus Nichts, sondern mit Gewinn aus ihm. Diesen Gewinn sah Gott in Ewigkeit, darum liess er den Fall zu und wollte den Menschen zuvor das Sauer lassen versuchen und den Tod, ehe er ihm das Ewige, Süsse und Leben mitteilte, auf dass er wüsste, was er an Gott hätte und was das Leben, gegen den versuchten Tod gehalten, wäre.“ [3])

Es ist kaum nötig, auf die Tiefe dieser Gedanken aufmerksam zu machen. Beruhen im Grunde auch alle menschlichen Versuche, das Rätsel der Zulassung von Bösem und Sünde durch Gott zu lösen, auf Spekulation, die sich immer bescheiden sollte zu gestehen, dass

[1]) Parad. 260—61, p. 266 a. — [2]) Parad. 274. — [3]) Franck bei Hase, a. a. O., 176.

wir dabei von unserer Seite Etwas in den Ratschluss Gottes übertragen, was wir sicher ja nie wissen können, so müssen wir doch sagen. Franck hat über das vorliegende Problem tief und schön gedacht. Die alte Wahrheit, dass das bewusste Gute doch immer nur an seinem Gegensatze erkannt und ergriffen wird, dass nur aus dem Widerspiel der Kräfte, aus dem Kampfe heraus das wahrhaft Gute und Höchste errungen werden kann, findet hier den adäquaten Ausdruck. Die Weisheit und die Allmacht Gottes gewinnt damit ein glänzendes Feld ihrer Wirksamkeit und Offenbarung. Franck liebt es auch, in seiner Geschichtsbetrachtung darauf hinzuweisen, wie das Böse, die Sünde in der Weltgeschichte den guten Zwecken Gottes dienen muss. Nicht dass Gott darum das Böse selbst etwa will oder beabsichtigt, aber es wird in seiner Hand, ist es einmal da, zur erzieherischen Zuchtrute. Es kann so in seinen Augen sogar gut werden, natürlich gut nur in relativem Sinne. Die Tyrannen regieren unter Gottes Zulassung nach freiem Willen, aber das Böse, das sie tun, muss für Andere zum Guten, ihnen selbst zum Verderben gereichen. „Er haut dann die Rut wieder mit Ruten." Gott lässt die Wucherer frei Getreide sammeln, damit in der Zeit der Not es den Armen zu gute komme. „Also heisst auch Assur ein Diener Gottes, es steht aber gleichwohl: Weh, Assur! Denn er meint es nicht, wie es Gott meinet, und sein Auge war ein Schalk, darum all' sein Tun Sünde und verderbt." [1]) Gleicherweise sagt Franck in den Paradoxen: „Assur war ein Blutzapf und Israel war überaus böse und bedurfte der Strafe. Assur war blut- und rachgierig und voller Strafe. Da richtet ihn aber Gott über diese seine bösen Kinder und brauchet ihn eben zu dem Mittel, wie er sich feil Gott darbot und dienet hie sein böser Wille Gott, damit auch der Gottlose nicht ohne ihn böse sei, dass also zugleich Gottes und der Menschen Wille geschieht." [2])

So steht Franck hierin ganz auf alttestamentlich-prophetischem Grunde. Seine aufgeführten Worte und Ansichten zeigen, wie energisch er sich in die Sache vertieft hatte. Sie lassen überdiess erkennen, wie dieser Denker die sittlichen und religiösen Probleme immer aufs engste mit dem Wesen Gottes in Zusammenhang bringt und von da aus zu lösen versucht. Denn alles Wirken ist ja Gottes, wer es nur recht verstehen mag.

3. Was ist nun die Folge der Sünde? Der Verlust des freien Willens. „War der Mensch — Adam und Jeder nach ihm — gut an ihm selbs nach dem Wesen, eine gute Gott wohlgefällige Kreatur Gottes, so ist er doch nun nach dem Fall also verwüstet dass er des Teufels Bild und Werkzeug ist, nach dessen Bilde geschnitzt, also dass man ihn nicht heftig genug kann abmalen und ist gleich, ob man einen Mensch heisst oder Teufelskind und Gottesfeind." [3]) „Wir sind nicht von Natur frei, sondern nach dem Fall eines knechtischen eigenen

[1]) Kosmographie, 63 a. — [2]) Parad. 31. — [3]) Parad. 67—69.

Willens, und desshalb ohne die Gnade von uns selber nimmer frei, wie von Pelagius gesagt wird, sondern allein zu der vorgehenden angebotenen Gnade, ob wir diese annehmen wollen oder nicht." [1]) Franck fasst nun aber die Sache nicht so, als ob, weil Adam gesündigt, die Andern auch sündigen müssten. Vielmehr wird Adam in Jedem leider wieder lebendig. Denkbar wäre es jedoch, dass Einer sich seines Willens nicht annehmen, nicht sein eigen sein wollte. Die Notwendigkeit der Sünde ergibt sich nicht aus dem Sündenfall der ersten Menschen. Redet dann Franck doch von Erbsünde, so in einem etwas andern als dem kirchlich-dogmatischen Sinne.

Ja, eine Art formaler Freiheit bleibt dem Menschen auch noch nach der Sünde, während er die materiale freilich ganz verloren hat. Denn der freie Wille des Menschen ist ja im Grunde Gottes freier Wille in ihm, folglich zerstörte er ihn durch die Gottwidrigkeit der Sünde. Doch habe Franck selbst wieder das Wort: „Da nun Adam fiel und den freien Willen verspielt und eigen gemacht und in ihm selbst zudecket, da wollte ihm Gott nicht helfen, denn mit seinem (Adams) Willen, er wollte dann wieder ledig werden und seinen Willen wieder aufgeben unter Gott und frei lassen, so gar will Gott nicht ohne uns oder wider unsern Willen handeln, wir geben ihm dann wieder, was er uns gegeben hat und setzen ihm das Seine an das Seine . . . . . Gewalt ist Unrecht, darum ist dies freie Gottes Art, nicht Etwas mit Gewalt mit uns tun, fürnehmen oder schaffen." Nichts Stärkeres und nichts Schwächeres denn Gott. „Er begehrt des Seinen; weil wir ihm nun diess vorhalten, so müssen wir allein bleiben. Wie nun Gott unbeweglich ist in und an ihm selbs, und doch nichts Beweglicheres, denn in uns, als der einem Jeden ist, wie er will, glaubt, ist, tut u. s. w., also ist nichts Stärkeres denn Gott an ihm und in ihm selbs, als dem Niemand widerstehen mag . . . . , jedoch ist in uns und mit uns Schwachen nichts Schwächeres denn Gott, als den ein jeder böse Gedanken vertreibt und sein Werk hindert" [2])

So hätte auch ein Paulus nicht mit absoluter Notwendigkeit bekehrt werden müssen. Gottes Gnade war eben nur mächtiger als der Trotz seines verkehrten Willens. Darum bleiben auch so viele Menschen unbekehrt und kommen nicht zur Wiedergeburt, weil sie ihre formale Freiheit, die ihnen gegen die Gnade hin auch nach der Sünde noch bleibt, nicht mit der materialen in Gott vertauschen wollen! (*Anmerkung.* Diese Bezeichnungen der Freiheit finden sich zwar bei Franck nicht, ich glaube sie aber als der Sache entsprechend anwenden zu dürfen.)

Gott sucht aber mit seiner Gnade den sündigen Menschen auf. Franck liebt es, hiebei das Bild von Brautschaft und Ehe anzuwenden. „Gott und der Mensch müssen zusammen kommen in einen Willen und Ehe." Die Braut gibt sich mit Willen hin, der Mann übt nicht Gewalt, so kommt auch Gott nicht mit Gewalt, aber er kommt um

[1]) Parad. 267, 108 b. — [2]) Die Gulden Arch. p. 142 a.

die Braut werbend entgegen. Gott wirbt um uns, nicht wir um ihn. „Ich weiss von keinem freien Willen *vor* der werbenden, ziehenden, suchenden Gnade . . . . . Derhalben sage ich allein, dass der Mensch zu und gegen die Gnade frei sei und aus dieser Gnade frei gemacht werde, sie anzunehmen oder nicht. Gottes Gnad ist kein Muss." „Wenn es an dem Bräutigam fehlt, so muss die Braut lang umlaufen, wenn er nicht will." [1]) So bleibt Gott die Freiheit gewahrt.

Der Mensch gewinnt durch Annahme der Gnade die ursprüngliche Freiheit wieder, nur soll er dieses annehmen nicht nur als seine Sache, sein Verdienst betrachten. „Es stehet bei der Braut, ob sie den werbenden, liebenden Mann wolle nehmen oder nicht, aber sie soll ihrem Willen nicht zuschreiben, dass sie zuerst gewählt habe; denn sie hat den Bräutigam nicht gekannt; mit seinem freundlichen Zusprechen, Buhlen und Werben hat er sie beredet und ihr den Willen abgenommen, doch nicht ohne ihren Willen. So ist die Seele und der Wille gegen die Gnade frei."

Ist auch Gottes Gnade weder für ihn selbst noch für den Menschen ein „Muss", so entschuldige sich doch Niemand für seine Nichtbekehrung damit, dass Gott nicht um ihn geworben. „Gott streckt den ganzen Tag seine Hände aus;" „Jedermann wird verurteilt und verdammt von ihm selber." Es fehlt an uns, wenn die Wiedergeburt verzögert wird oder gar nicht eintritt, wenn die „gegenwärtige Welt zum Tode krankt und im Spital liegt." Des Menschen Einbildung auf sein vermeintlich Wissen und Können, sein Vertrauen auf das Fleisch und seine eigene Gerechtigkeit, das sind die Grundübel, die ihn an der Wiedergeburt hindern, so führt Franck in seinen Büchern „Von der Eitelkeit menschlicher Weisheit und Kunst" und „Vom Lobe des Esels" durch, und zwar auch hier wieder in der beliebten paradoxen Weise. „Niemand will merken, dass dies Lucifer's Fall, sondern Jedermann sucht in diesem Grübeln, Künsteln das Leben so es doch der bittere Tod ist, wie beide an Lucifer und Adam erscheint . . . Gott will, dass wir Nichts wissen, denn das er in uns will wissen . . . dass wir zuvor wie Christus alles Eigentums entsetzt werden." [2]) Es ist klar, dass damit Franck nicht etwa gegen Wissenschaft und Kunst überhaupt als unvereinbar mit rechtem christlichem Glauben und Leben eifern wollte. Hat er doch selbst der Wissenschaft gedient und gelebt, aber freilich so, dass er durch sie zu Gott sich hinführen liess, dass er in allem Gottes „Gespür" nachging. Den menschlichen Wissenshochmut, die geistige Ueberhebung gegenüber Gottes Weisheit wollte er strafen. Gott muss eben Alles in Allem sein; ausser ihm kein Heil.

Und wie ist doch dem Menschen die Umkehr zu Gott erleichtert! Denn die Sünde kann den Menschen nicht so gründlich verderben, dass er zum Guten und der Freiheit ganz unfähig würde. Zwei Naturen liegen in uns gegenseitig zu Felde. „Wir sind von Fleisch und

[1]) Gulden Arch. 143 b. — [2]) Franck bei Hase, 189.

Geist zusammengesetzt, eine wunderbarliche Mixtur von Tod und Leben . . . . . Wenn das Fleisch lebet, stark ist und aufgehet, so stirbt im Menschen der Geist. Gott oder der neue Mensch, das ist, die Sonne geht ihm unter, ob sie wohl an ihr selbs ein ewiges Licht ist. Also stirbt Gott im Menschen, der doch nicht sterben kann." [1]) Nun ist nach Franck Natur das Wesen, das Innerste, das Reale der Erscheinungen, das Bleibende und Verharrende, und so kann auch die Natur des Menschen nicht durch die Sünde vernichtet, sondern nur geschwächt und in eine falsche Richtung getrieben werden. Die Krankheit der Sünde als blosses Accidenz zerstört das Wesen des Menschen nicht. Ein Kranker ist ja doch immer noch wesenhaft Mensch und kann wieder gesund und heil werden.

Was ist die Bedingung dazu? Rückkehr in die eigentlichste Natur. Und da diese wiederum die innewohnende Kraft Gottes in uns ist, so wird die Bedingung gleichbedeutend mit Rückkehr in Gott. Das Göttliche in uns wird durch die Sünde nicht ausgetrieben. Wir kommen da auf das früher erwähnte Wort zurück: „Das Licht ist in der Laterne unseres Herzens angezündet und der Schatz liegt schon in dem Acker in dem Grunde der Seele gelegen, wer es nur liesse brennen und glosten." „Das Wort ist in uns. Wir sind zum Bilde Gottes geschaffen, aber in Adam verblichen und ausgetan." Und zur Rückkehr in die Natur geselle sich das Stillesein zu Gott „Halte Gott stille und liege stille. Tue ebenso wenig zur Wiedergeburt, als zur ersten, faste, feire, und ruhe. Alle eigene Mühe ist hier vergebens. Gott lässt sich nicht erlaufen" Gesetzeswerk und menschlicher Fürwitz helfen nichts. „Denn er will unsers Werkstags und Laufens nicht, sondern dass wir ihm den Sabbat heiligen."

Franck geht hier wieder in den Geleisen der Mystik. Seine Vorbilder in diesem Stücke sind der von ihm so hochgeschätzte Tauler, sodann Johann Staupitz. Er war weitenfernt davon, diese Gelassenheit in Gott, dieses Warten auf den Herrn so zu verstehen, als müssten wir die irdischen Dinge gehen lassen wie sie wollen. Er verlangt vielmehr, dass man die Vernunft walten lasse, die, auch von Gott gegeben, Einen lehre, was man zu tun und zu lassen, zu arbeiten und zu wirken habe. Gott ist ja Wirksamkeit in uns, daher nicht zu wirken, sein Pfund nicht zu gebrauchen, gottwidrig. Man soll arbeiten in und mit Gott, wie auch Alles, Weib, Kind, Leben, Kunst, Geld in Gott haben, als sei es nicht unser. „Die Hand, die nicht arbeitet, kann Gott nicht segnen. Wie nun der Vogel nicht ewig oder ängstlich fliegt, sondern mit Freud und Gesang, also soll der Mensch still und gelassen dahin arbeiten mit den Händen und sein Herz für und für seinen und den ewigen Sabbat heiligen." [2])

Franck hat an seiner eigenen Person von solchem Gelassensein in Gott und treuer Arbeit ein edles Beispiel gegeben. Sein Leben war rastlose Arbeit unter all den Leiden und Bitterkeiten, die ihm sein

[1]) Parad. 79. — [2]) Parad. 144.

Glaube und seine Ueberzeugung bereiteten. Es lässt sich aber nicht verkennen, wie gerade dieses Anstreifen an einen gottgelassenen Quietismus, wie solcher dann im siebenzehnten Jahrhundert sich vielfach geltend machte, ihn zu der mehr passiven Rolle und Stellung brachte, die er, ein so scharfer, freier und tiefer Geist, in der lebensvollen und tatenreichen Zeit der Reformation einnahm. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich diese schwache Seite am Charakter, oder vielleicht besser gesagt, im Wesen Franck's auf diese seine mystisch-quietistische Anlage zurückführe. Luther besass ja auch eine stark mystische Ader: aber welch' ein ganz anderes Wirken! Luther war ein Heros, der mit der Tat in's Leben hinaustreten musste. Franck, der ihm in Sachen theologischer Erkenntniss manchmal Congeniale, besass nicht die Art, die Welt mit fester Hand anzupacken, um sie zum Bessern umzugestalten, obwohl er die Welt noch für verbesserungsbedürftiger hielt, als sein grosser Zeitgenosse. Seiner Energie des Gedankens entsprach nicht die Energie der Tat. Vielleicht noch protestantischer als ein Luther und Zwingli, stand er in den Reihen der Kämpfer der Reformation im hintersten Gliede, was wenigstens reformatorische und organisatorische äussere Wirksamkeit anbelangt. Zu dieser Stellung führte ihn überdies noch seine Auffassung vom Worte Gottes, wie sich später ergeben wird.

„Sprichst du", fragt Franck, „wie und wann geschieht die Wiedergeburt, daran Alles gelegen und ja eitel Geist und Leben ist? Antwort: Durch das lebendige Wort Gottes in uns, wenn wir uns zu seinem Einleuchten, Zusprechen, Zukunft und vorgehenden Gnade begeben, aller Dinge verleugnen, gelassen, dass er uns wiedergebäre, anders formire, bilde, pflanze, an Sinn, Geist und Willen. Sobald wir nun das Wort ledig annehmen und unsere Seele diess, wie eine Braut ihrem Manne, zulässt, in diesem Augenblicke geschieht die Wiedergeburt." [1]) Das augenblickliche Wiedergeborenwerden versteht aber Franck durchaus nicht etwa im Sinne plötzlicher Erweckung. Auch will er nichts davon wissen, dass Einer, wenn einmal wiedergeboren, nicht mehr aus der Gnade fallen könne.

4. Also das lebendige Wort Gottes in uns erneuert uns zu dessen Bilde. Was versteht Franck darunter? Hier entwickelt er wieder eigentümliche Ansichten, und sein mystischer Zug bringt ihn gerade auf diesem Gebiete mit der alten Kirche nicht nur, sondern auch mit der Reformation in Konflikt. Sehen wir zu. Franck unterscheidet zwar Wort Gottes und Christus formell, materiell fallen aber ihm eigentlich beide zusammen. In den einen seiner Schriften wird mehr das erste betont, in andern mehr letzterer hervorgehoben. Beide bilden die eine besondere Heilsoffenbarung Gottes an die Menschen neben der allgemeinen in der sichtbaren Aussenwelt und der Weltgeschichte. Franck hält dabei äusseres und inneres Wort, den historischen Christus

[1]) Parad. 250.

nach dem Fleische und den ewigen nach dem Geiste sehr strenge auseinander.

„Nun sind in Adam", sagt er, „alle Adamskinder, so in ihm sind, Knechte der Sünde geworden, dass zu Sünden gleich ihre Natur geworden ist . . . . . Aber dieser Schaden, Fall und Eigenschaft ist in Christo, dem andern Adam mit Gewinn übersetzt Durch welches Gnade und Zukunft Alles ist wieder gefreiet, erstattet und losgegeben worden . . . . . also dass die Erbsünd aufgehoben, der Wille wieder gefreiet und die Gefangenen wieder sind ledig geworden . . . . . ohn' allen Verdienst, aus lauter Gnade, frei geschenkt, ungebunden zu seiner vorgehenden in Christo angebotenen Gnade wieder frei sind, Christum, sein menschgewordenes („vermenscht") Wort, wieder anzunehmen oder nicht." [1]) „Bleibt nun Jemand gefangen, der gebe sich selbs Schuld, dass er nicht ausgehen will." [2]) So brachte Christus die Gnade und die verlorene Freiheit wieder. Im Grossen und Ganzen redet Franck über Christus als den Gottmenschen, als den fleischgewordenen Gottessohn im Sinne der Kirchenlehre, und doch knüpft er wieder seine eigenen den Begriff der Kirche von Christus erweiternden Gedanken daran. Besonders legt er auf die Ewigkeit Christi Gewicht. Christus ist im alten Testamente nicht nur verheissen, nein, er ist auch schon im alten Bunde und bei manchem erleuchteten Heiden vor seiner irdischen Erscheinung wirksam gewesen. So sagt Franck einmal: „Gott ist auch der Heiden Gott, der sein Licht, Wort, Gnad und Christum auch etwa den Heiden einglastet, einleuchtet und einspiegelt, wie man auch im Diogenes, Plato, Orpheus, Sophokles und andern ein Gespür Gottes findet." [3]) In Christus vollzog sich die höchste, klarste Offenbarung des göttlichen Geistes im Menschen, dieselbe Offenbarung, wie in Sokrates und Plato, nur graduell verschieden, so dass allerdings Plato gegen Christus ist wie der Mond gegen die Sonne. Am weitesten geht Franck in dem Satze: „Dies haben Plato, Seneca, Cicero und alle erleuchteten Heiden geheissen das Licht der Natur oder Vernunft, was die Theologie das Wort, Gottes Samen, Sinn und Sohn Gottes nennt." [4]) Hiebei kommen Einem verwandte, wenn auch nicht so weitgehende Gedanken Zwingli's zu Sinne. Da aber Franck's Zeitalter für eine solche Weite des Gesichtskreises wenig Verständniss haben konnte, so musste er sich über harte Anfeindungen desshalb nicht wundern.

Und wie Christus von Anfang an gewesen, so ist er immerdar; es müsste ja sein innerstes Wesen nicht Gottes selbst sein, es müsste kein heiliger Geist sein. So kann denn auch gesagt werden, die Welt in ihrer Sündhaftigkeit schlage ihn immer noch an's Kreuz, obgleich ihm alle Dinge unterworfen sind, [5]) und obwohl er die Vermaledeiung der Sünde auf sich genommen. [6])

[1]) Parad. 267. p. 168 a. — [2]) Ebenda. p. 168 b. — [3]) Gulden Arch, 47 a. — [4]) Franck bei Bischof, 237. — [5]) Vgl. Parad. 98. — [6]) Parad. 114.

Je geistiger, innerlicher Franck Christus auffasst, je mehr er dessen ewiges göttliches Wesen betont, um so mehr muss ihm der fleischgewordene Gottessohn, der geschichtliche Jesus von Nazaret zurücktreten. Des Menschen Sohn in seiner irdischen Erscheinung hat wenig Raum in seinem Systeme, eine Tatsache, die bei einem Historiker wie Franck um so mehr auffällt. Nur um der sinnlichen Befangenheit der Menschen willen musste das Wort in Christus Fleisch annehmen, sie hätten's sonst nicht begriffen. Nachher trat an die Stelle des Fleisches wieder der Geist, dem höheren Verständnisse aufzuhelfen. „Christus geht vorher im Glauben vor dem heiligen Geiste dass Alles durch Christum erstlich abgebrochen und wiedergebracht werden muss, das durch Adam gebaut und verwüstet ist. Aber durch den heiligen Geist wird Alles versöhnt, gut gemacht . . . . . Durch Christum ist Gott erstlich sauer und martert das Gewissen und Fleisch. Durch den heiligen Geist ist Gott süss, sanft und stillet das Gewissen und den Geist. Also ist Christus auf's Fleisch und der heilige Geist (der dem Kreuze und Christus auf dem Fusse folgt) auf den Geist gerichtet, dass also Gott durch Christum und seinen heiligen Geist alle Dinge in Allem tut und ausrichtet, anfangt und vollendet. Durch Christum schafft Gott, durch seinen Geist vollendet er. Christus ist der Anfang, der Geist, das Ende aller Dinge." [1]) So sehr Franck sich an die überlieferten Bezeichnungen hält, so deutlich blickt doch aus diesen Worten heraus, dass Christus, der heilige Geist, das Wort Gottes eben doch nur Art und Weisen, geschichtliche Modi des einen göttlichen Wesens sind. Ueber die Fleischwerdung des Wortes heisst es in Paradoxon 99: „Christus ist Gott und Mensch." „Gott hat in ihm Fleisch angenommen, um sich uns sichtbar zu machen, da wir ihn doch in seinem eigensten Wesen weder sehen, hören, begreifen. Gott hat unser Fleisch ihm angeleimt, dass er es vergeistet und mit sich selbst vergöttet." Der geschichtliche Christus ward gegeben zum Wegzeiger. Er musste in menschlicher Sprache aussprechen, was eigentlich schon im Innern der Menschen lag und liegt, aber bei den Wenigsten zum Bewusstsein kam. Das verborgene und verdeckte innere Wort musste er in eine äussere Schaale fassen. Er musste in sichtbarer Gestalt auf sein unsichtbares Wesen in den Menschen hinweisen. Ganz klar gibt Franck seine Meinung in folgenden Worten: „Wie Diogenes am hellen Tage mit einer Laterne ging, einen Menschen zu suchen, um damit anzuzeigen, dass nicht das ein Mensch wäre, das die Gestalt eines Menschen hat und wie schon ein rechter Mensch mehr Gemüt und Geist ist, denn Fleisch, so ist auch Christus mehr Geist denn Fleisch, als von zwei Naturen zusammengesetzt und nach der besten genannt . . . . . Die Welt hat allezeit das wenigste Teil an Christo gesehen, das beste Teil, so heut, gestern und in Ewigkeit bei und in Gott, ja Gott selbst, ehe der Grund war gelegt, gewesen ist, haben nur die aus Gott sind erkannt und gesehen, zu denen

[1]) Geschichtsbibel, 4 a.

der Herr sprach: Selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet. Da gaffen sie diess gross Sakrament Christi von aussen an, statt ihn im Geiste anzubeten." [1]) Letztere Worte deuten an, dass Franck offenbar auch durch die Abgötterei, die mit Christus als dem im Sakramente sichtbaren zu seiner Zeit getrieben wurde, zu der geringen Wertschätzung des irdischen Daseins Christi veranlasst wurde. Es offenbart sich ein stark spiritualistischer Hang in seiner Lehre von Christus. Es wird aber auch an ihr wieder klar, wie alle seine Lehre aufs engste zusammenhängt mit seinen Grundgedanken von dem Gotte, der Alles in Allem ist. Christus ist eine Modalität Gottes, als dessen Offenbarung an und in den Menschen aber auch Gottes Wort, jedoch das innere, das vom äussern in der Schrift wohl unterschieden werden muss.

Wenn das Wort Gottes nur im Schriftbuchstaben bestünde, so wäre es nicht der verborgene Schatz im Acker, nicht ein Mysterium, das nur der heilige Geist in uns zum Verständnisse bringt. Das wahre innere Wort Gottes, Christus, ist uns gewissermassen angeboren. Es kommt nur darauf an, dass wir ihm Ohr und Herz öffnen. Folgende Stelle macht deutlich, wie sich Franck den Unterschied zwischen innerem und äusserem Worte zurecht legt: „Dass man mich einmal recht verstehe, ich halte den Buchstaben der Schrift mit vielen für die Krippe, den Geist aber der Schrift, den Sinn Christi für Gottes Wort und Christum selbst, weil er ja eben das ist, was er redet, nämlich das Wort seines Vaters, mit Fleisch bekleidet." „Der Buchstab ist die Latern, der Acker und das ferne Land. Der heilige Geist aber, Christi Sinn, ist Licht, Schatz und die feine Perle der Schrift. Die Schrift ist die Monstranz, darin das Heiltum, Christus, Gottes Wort verschlossen getragen wird. Sie ist aber nicht das Heiltum Christus selbst, sonst müsste die Schrift für uns gelitten haben." [2]) Und so findet sich Gottes Wort sogar noch im Sünder, als dessen Gericht oder als dessen Sehnsucht nach Gott. Franck nennt es auch das Licht der Natur, „das durch die Laterne des Fleisches nicht kann leuchten." Es ist allen Menschen gemein, die Schrift heisst es das eingepflanzte Wort, Gesetz und Willen Gottes. „Aus diesem Licht und Grund haben geschrieben Plotinus, Plato, Diogenes, Trismegistus, Seneca, Hiob und alle erleuchteten Heiden." Wenn Franck ferner in der „Guldenen Arch" sagt: „Das Herz der Gläubigen ist eine lebendige Officin des heiligen Geistes und eine wesentliche Bibliothek, Liberei und Bibel, daraus alle Bücher der Wahrheit geschrieben und bezeugt werden. Man soll Gottes Wort und Recht nicht in die Enge und Winkel der Schrift spannen und den Glauben und Seligkeit daran binden, sonst wären verkürzt worden Alle, die vor der Schrift sind gewesen, da doch am meisten fromme und gläubige Leute waren," [3]) so geht diese weite Fassung allerdings stark über die in der Kirche

[1]) Franck bei Hase, nach der güldenen Arche, 58. — [2]) Franck im „Verbütschierten Buch" nach Hase, 212. — [3]) Vgl. Hase, a. a. O., 217.

herschende hinaus. Es zeigt sich aber auch von Neuem, wie Christus und Gottes Wort im höhern Sinne sich für Franck decken und alle Offenbarung im Grunde genommen desselben Wesens ist, also für die besondere im Sinne der Bibel und Kirche wenig Raum mehr bleibt. Ueberdiess weisen die letztcitirten Worte auch auf den Zusammenhang von Wort Gottes und Glauben bei Franck hin.

5. Ueber den Glauben spricht er sich in ächt reformatorischer und evangelischer Weise aus. Er darf hierin den Besten seiner und aller Zeiten beigezählt werden. „Alle menschliche Kunst lässt sich von Menschen erlernen, aber die Kunst des Glaubens lehrt allein der heilige Geist. Darum soll man den Glauben nicht an spitzige Argumente menschlicher Weisheit heften, als gälte es überreden und alder Glaube etwas wäre, was man Einem mit subtiler Demonstration beredet hat." [1]) „Sintemal aber der Glaube unsichtbare Dinge muss fassen und erkennen, mag ihn desshalb kein äusserliches natürliches Licht, Kunst, Vernunft lernen . . . . ., sondern ein Jeder muss des rechten Glaubens im innern Menschen von Gott gelehrt, bezeuget und vergewissert sein." [2]) Und eben weil der Glaube ein Innerlichstes ist, vermochte sich Franck mit den Bemühungen um Dogmen und Bekenntnisse von katholischer und protestantischer Seite nie zu befreunden, auch desshalb ein Stein des Anstosses und Aergernisses für die Tonangebenden seiner Zeit. Heute versteht man ihn besser.

Der Inhalt des Glaubens ist Gott, sein Wort, Christus vor Allem. „Ergreif nur Christum in Gott und Gott in Christo, zeuch den an, glaub' in ihn und nicht an ihn, suche ihn im Geist. Himmel und unsichtbaren Wesen, nicht mehr im Fleisch oder im Buchstaben der Schrift oder zu Jerusalem, sondern in der Kraft des Geistes, ja in dir, in deinem Herzen und in seinem Worte, das er selbs ist . . ." [3]) geschieht das, so ist es nicht etwa des Menschen Verdienst, . . „die Rechtfertigung ist allein ein bloss Leiden und glatt kein Werk" [4]) sondern es kommt aus dem werbenden Suchen Gottes. Und geschieht das, so wird der Glaube auch zur rechtfertigenden grossen einen Tat des Lebens, darin die kreuztragende Nachfolge Christi sich vollzieht. Man liest mit Lust Franck's schöne Worte am Ende der Vorrede zur „Gulden Arch": „Wahr ist es, dass es nicht genug, ja nichts ist zur Seligkeit, die sieben Stücke des christlichen Glaubens aussen sprechen können. Sondern, so man sagt, sie seien genug zur Seligkeit, meint man, dass man sie von Gott gelernt habe, verstehe und in der Kraft erzeige, mit der Tat beweise und bekenne, Christum lobe und an unserm Leib umhertrage in aller Geduld und damit durch eitel Kreuz ihm nachtrete, den Kreuzgang zu leben und seinem Bilde ähnlich werde, dass wir in ihm gerechtfertigt und gläubig den heiligen, allwissend machenden Geist empfangen und angetan werden mit Kraft

[1]) Parad. 241. — [2]) Parad. 238. 152 a. — [3]) Parad. 135—37, 95 a. — [4]) Parad. 245.

aus der Höhe, dass wir mit ihm und allen Heiligen in einem Leib einen Bund und Gemeinschaft haben und gefunden werden in dieser unsichtbaren Gemeinde, darin Christus das Haupt ist und darin nichts denn Gnad', Vergebung der Sünde, Fried' und Freude im heiligen Geist . . . . ."

Wo der wahre Glaube waltet, da muss die Sünde ein Ende haben, die im Grunde nur eine und dieselbe ist in allen ihren besonderen Weisen, gleichwie auch entsprechend alle Tugend. Wo der Glaube wohnt, da wirkt auch die Liebe und weilt die Hoffnung. Wir müssen es uns hier versagen, auf die edeln Gedanken und Ausführungen Franck's über diese Stücke christlichen Lebens näher einzugehen, wie sie ganz besonders auch in der „Gulden Arch", allerdings zuweilen mit stark mystischen Anklängen, sich finden. Nur folgenden Stellen aus der Kosmographie sei Raum gewährt: „Die Gebote Gottes und der rechte Sabbat (stammen) aus der Liebe, die Liebe aus dem Glauben, der Glaube aus der Erkenntniss Gottes und Christi, die Erkenntniss Gottes aus dem Worte, das Wort aber ohne Mittel aus dem Mund Gottes . . . . . Summa, es hanget alles aneinander, wer Eins hat, der hat sie alle, wer Gottes Gebot hält, der liebt, wer liebt, der glaubt, wer glaubt u. s. w." [1]) Ganz in paulinischem Sinne sagt Franck: „Die Frommen haben kein Gesetz." „Die Liebe hat kein Gesetz, sondern ist das Gesetz selbst." [2]) Ueberhaupt zeigt Franck ein tiefes Verständniss für Paulus. Der Geist des Apostels weht Einem entgegen aus seinen erbaulichen und tiefen Betrachtungen über die Bedeutung des Kreuzes, nicht weniger aber aus seiner Verwerfung des Gesetzeswesens und der Werkgerechtigkeit. Auch hierin ist er ein ächter Sohn der Reformation. Doch spricht er dabei nicht etwa nur Luther nach, vielmehr ergibt sich seine Stellung in dieser Sache mit innerer Notwendigkeit aus seiner Lehre von Gott und dem Worte Gottes in Christus.

„Das Reich Christi besteht im Geiste und innern Wesen" [3]). „Kein Werk auf Erden gefällt sonst Gott, es gefall' ihm denn der Mensch zuvor." [4]) Sünde im weiteren Sinne ist für Franck, was nicht aus dem Glauben und der Freiheit des Geistes, sondern aus der Regel und dem Treiben des Gesetzes geschieht. „Der Glaube macht ohne die Werke fromm." [5]) Denn der rechte Glaube tut aus sich die rechten Werke. Später hat Franck diesen Satz scheinbar beschränkt, indem er erklärte, er habe früher Glauben ohne Werke angenommen. Dieser Glaube sei aber oft ein „gedichteter", mit dem die Welt den Schein der Frömmigkeit erzeugen wolle." [6]) Franck machte eben wie die Reformatoren die bittere Erfahrung, dass der Haufe den Glauben doch nur sehr äusserlich verstand. Aus ähnlicher Erfahrung heraus konnte der sonst alle Ceremonien und Werke verwerfende Mann einmal dem Fasten scheinbar das Wort reden: „denn voll sein ist unser Etlicher Evangelium."

[1]) Kosmogr. 123 b. — [2]) Parad. 180. — [3]) Parad. 13. — [4]) Parad. 27. — [5]) Prad. 215. — [6]) Vgl. Kosmogr. 161 a. Bischof, a. a. O. 279.

Wo das Wort Gottes, Christus erkannt und verstanden wird, da verliert das Gesetz seine Bedeutung. „Christus ist des Gesetzes Ein- und Ausgang, Haupt und Schwanz.“ „Mit dem Glauben heben wir das Gesetz auf und erfüllen's und befestigen's. In Christo gehet das Gesetz aus und an. Das sollst du also verstehen: Wann sich der Mensch zu der vorgehenden Gnade und Einleuchtung Gottes sein selbs verzeihet und sich in Christum begibt und gänzlich Gott erlässt (welches die Schrift glauben heisst), sobald folgt diesem Glauben und Anhang Gottes der heilige Geist; der besitzt diesen ledigen Menschen als sein Reich und Eigentum. Dann hat das Gesetz ausgedienet, da muss sich Moses schämen und trollen. Denn wer will dem heiligen Geiste ein Gesetz vorschreiben?“ [1]) „Schämen sollen sich hie Moses und alle Gesetzprediger, dass sie den Mund auftun. Wo die Wiedergeburt noch nicht geschehen ist und der Mensch noch unversetzet in Adam steht, der Sünde der Welt und seinem Willen und seinen Lüsten lebt, da hilft es nichts, wenn man gleich bis an den jüngsten Tag schriebe, lehrte, schriee u. s. w.“ [2]) Dass hier der Schein des Antinomismus auf Franck fällt, lässt sich nicht leugnen Der ewige wesentliche Inhalt des Gesetzes wird natürlich ja nicht angegriffen, aber die pädagogische Bedeutung des äussern Gesetzes wird zu stark verkannt, im Gegensatze zu Paulus. Der heilige Geist im Menschen, das Wort Gottes lehrt ja allerdings das Gute ohne das Gesetz. Aber es hören ja so viele nicht darauf. Und die Gefahr des subjektiven Meinens und Beliebens liegt doch nahe, wenn nur das innere Wort Gottes im Einzelnen ohne Kontrole an der Erkenntniss Anderer zur allein gültigen Autorität erhoben wird.

Franck's übermässiger Subjektivismus, zu dem ihn seine Lehre von Gott und der Offenbarung seines Wortes führte, hat sich denn auch in seiner Stellung zum geschriebenen Bibelworte, dem äussern Wort Gottes, noch stärker geltend gemacht und sich an seinem Leben bitter gerächt. Denn dieser Subjektivismus brachte ihn in Widerspruch mit dem Formalprinzip der Reformation und zog ihm seine Verfolgungen und seine Verdammung zu. Er geht von dem Worte aus: Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig. „Die Schrift ist allein des lebendigen Wortes und Lichtes Bildniss und Leben.“ „Das äussere Wort ist des innern Schatten und Bild.“ [3]) „Das neue Testament, im alten verdeckt und begraben, ist in der Menschen Herz.“ [4]) Das neue Testament, „der heilige Geist und Gottes Wort“, wurde äusserlich nur geschrieben, um das innere zum Bewusstsein aufzurütteln und darauf hinzuweisen. Eigentlich ist es eine durchaus innerliche Sache. Durch den fleischgewordenen Christus wurde nur eröffnet „nicht das was nicht war, sondern das verborgen war.“ Hat die heilige Schrift desswegen geringern Werth? Nein. Aber nicht Jeder geht, nach Franck, ein durch den Vorhang in das Allerheiligste der

[1]) Parad. 217, 139 a. — [2]) Parad. 135—37, 95 a. — [3]) Parad. 124 u. 125. [4]) Parad. 85.

Schrift. „Sie ist ein Rosengarten mit seltsamen widerspänstigen Buchstaben verzäunet, damit keine Sau darin wühlen kann.“ Um die Schrift recht zu verstehen, müssen wir den heiligen Geist um Rat fragen, dass er uns lehre. Dieser kann nun jeden Einzelnen lehren, darum auch der Einzelne nicht an die Auslegung Anderer gebunden ist. „Das Evangelium, der heilige Geist, leidet keines Concilii Bedacht, Ratschlag und Auslegung der Menschen.“ [1]) „Wie die Vernunft nicht an die Gesetze, also ist der heilige Geist und Gottes Wort nicht an die Schrift gebunden.“ Ein Richter muss von Fall zu Fall nach der höher stehenden Vernunft das Gesetz auslegen und anwenden. „Wie nun den Rechten die Vernunft, also ist der Schrift der heilige Geist vorbehalten, dass er den Buchstaben nach der Gestalt der Sache, Fälle, Lieb und Art denke und auslege. Er will ihr Gefangener nicht sein, sondern sie soll ihm nachgehen und dienen.“ [2]) Im Gefühle, welche Gefahren diese Auslegung in sich berge, fragt dann Franck zwar, ob damit nicht allen Sekten und aller Ketzerei Tür und Tor geöffnet und es sich erfüllen werde, so viel Köpfe, so viel Sinne; aber er antwortet, man müsse das geschehen lassen, den Teufel im Reiche lassen mit allerlei falschen Zeichen und der Macht der Wahrheit vertrauen. Er zieht gegen die Ansicht, dass das geschriebene Bibelwort Gottes Wort an sich sei, auch mit verschiedenen Gründen mehr äusserer Natur zu Felde: es sei ja schon sprachlich Wandlungen unterworfen gewesen, weise Quellenbenützung auf, führe buchstäblich genommen da und dort zu unsinnigem Treiben, trage Verschiedenheiten, ja Widersprüche in sich; auch wisse man ja, wie grundverschieden es von den Menschen schon ausgelegt worden sei. „Mit dem Buchstaben haben von Anfang bisher die Pharisäer und Schriftweisen die Propheten, Christum, die Apostel und alle Glieder Christi Lügen gestraft und zu todtgeschlagen . . . . . Der Verkehrer und Ketzer will aus seinem Eigentum ein Glas drüber (das Wort Gottes) machen, und eines Fremden Auslegung uns in's Rauchloch werfen auf seine Träume und Geist. — Und dieser Sieg und Sitz des Buchstabens, sprech ich, ist und wird auf des Antichrists Seiten bleiben bis zum End, dass sie mit dem Buchstaben die Schrift der Heiligen zu todtschlagen, und also Christum mit dem buchstabischen Christo tödten und die Scheide wider das Schwert brauchen, die Laterne wider das Licht.“ [3])

Zu solchem Kampfe gegen den Schriftbuchstaben hat Franck natürlich nicht nur seine umfassende Kenntniss der Kirchengeschichte veranlasst, sondern auch der Ausblick in seine eigene Zeit. Er bedauert, dass Luther, Zwingli, die Wiedertäufer, Campanus, Schwenkfeld, Hoffmann, „das edel Christen sein wollen,“ nicht einig seien. Es bedürfe wohl geistlicher Augen, die Geister zu erkennen. [4]) Die Menge, der Haufe falle in solchen Dingen gar nicht in Betracht; denn diese glauben der Obrigkeit zu lieb — „was Losung ist, dess haben sie Münz.“ [5])

[1]) Parad. 233. — [2]) Parad. 248. — [3]) Vorrede zu den Paradoxen, p. 4 a. — [4]) Vgl. Kosmographie, 44 a. — [5]) Ebenda, 37 b.

Von seinem Standpunkte aus musste Franck auf die dogmatischen Arbeiten und Streitigkeiten seiner Tage mit Aberwillen hinsehen. Darum sagte er: „Der Teufel hat sich einmal in die Geschrift gesetzt, achtet und rühmt dieselbe für Gottes Wort, darfst nicht warten, dass er's leugne. Er wird sich in diesen letzten Zeiten nicht so grob merken lassen, sondern in eitel Schrift gekleidet hereintreten und prangen." [1]) „Siehe, der Teufel hat den Papst schon ausgenützt und gänzlich im Sinne, er wolle ein ander subtiler Papsttum aufrichten, mit eitler Schrift geflickt." [2])

Bedenkt man, welche Bedeutung Luther und die Leiter der Reformation dem geschriebenen Gottesworte in der Schrift beilegten, ja beilegen mussten, um nicht die Reformation im überspannten Subjektivismus untergehen zu lassen, so begreift man auch Luthers Zorn über Franck, begreift man seinen ingrimmigen Hohn auf die Männer, die immer nur rufen: Geist, Geist, Geist! Dem Reformator musste Franck als ein Schwärmer erscheinen, der auf einer Linie mit den Zwickauer Propheten, mit den Wiedertäufern, Schwenkfeld und Genossen stehe. Und für unerträglich musste ihm ein Mann und ein so bedeutender Schriftsteller wie Franck gelten, der in jeder Hinsicht unabhängig mit seinen Ansichten über die wahre Kirche sich neben jede bestehende Kirche hinausstellte.

6. Franck huldigt nämlich mit seinem Kirchenbegriff einem hochfliegenden Idealismus, der den festen Boden der Realität, der nun einmal bestehenden geschichtlichen Bedingungen und Verhältnisse verliert. Es ist eigentümlich, wie in diesem Stücke der Historiker von der Geschichte sich nicht hat belehren lassen, er, der doch anderseits wieder darüber klagt, dass die Welt durch die Historie nicht besser werde. „Die rechte Kirche", sagt er, „ist allein im Geiste und an keine Ceremonien und Elemente gebunden; Keiner soll auf den Andern sehen." Die Kirche habe bisher auch mitten unter den Heiden bestanden, auf denen der heilige Geist geruht und von dem sie getauft seien. Er, Franck, könne keiner besondern Kirche anhangen, „weil die Kirche nicht etwa ein sonderer Haufe und fingerzaigte Sekte ist, an Element, Zeit, Person und Statt gebunden, sondern ein geistlicher unsichtbarer Leib aller Glieder Christi, aus Gott geboren und in einem Sinn, Geist und Glauben, aber nicht in einer Stadt oder etwa an einem Orte äusserlich versammelt, dass man sie sehen und mit Fingern möge zeigen . . . . . nämlich die Versammlung und Gemeinde aller gottsfrommen und gutherzigen neuen Menschen in aller Welt durch den heiligen Geist in dem Frieden Gottes, mit dem Band der Liebe zusammengegürtet . . . . ." [3])

Die traurigen Verhältnisse der Kirche in der Vergangenheit und in seiner eigenen Zeit bewogen Franck, der Gott auch in der Geschichte und der sichtbaren Welt der Menschheit so gerne allwirksam

[1]) Geschichtsbibel 276. — [2]) Ebenda 464 a. — [3]) Parad., Vorrede, 5 a.

geschaut hätte, sich verstimmt in eine ideale Kirche zu retten, deren Verwirklichung jedoch nur die Frucht langer, langer Entwickelung auf Erden sein kann. In seinem Unmute schüttete er das Kind mit dem Bade aus und verwarf auch die Sakramente, sie auch unter die verderblichen Formen zählend. Gott als Geist achte der äusseren leiblichen Uebungen gar nicht, sondern sehe allein auf ein gelassenes, zermalenes, erschrockenes Herz. Er begehre der Feiertage und Opfer nicht, stille sein in Gott, das sei der wahre fortwährende Sabbat. „Es bedeutet ja die Taufe nichts, denn das abgestorbene mit Christo in Gott verborgene Leben; das Nachtmahl die Liebe und Einigkeit in allen Dingen.“ Franck nahm wohl zu solcher Nichtschätzung symbolischer Handlungen Anlass an der derben sinnlichen und magischen Auffassung derselben, wie er sie vorfand. Er verachtete solche Sinnlichkeit in religiösen Dingen, wie er ja denn auch Fegfeuer, Hölle u. s. w. „Narrey und Fantasei“ nannte. Gegen Luther sprach er sich aus: Er glaube nicht, dass der heilige Geist sich in ein Bockshorn zwingen lasse.[1])

Seine ausserkirchliche Stellung, beruhend auf der Unabhängigkeit seines Denkens, ermöglichte Franck eine unbefangenere Betrachtung der Geschichte, eine an keine Rücksichten gebundene Beurteilung der Kirchen und Sekten. Er stand durchaus auf dem Boden der Reformation; aber als ein Ketzer galt ihm nicht, wer die Dogmen und Gebräuche dieser oder jener Kirche und Sekte nicht annimmt, sondern wer den Geist Christi, das lebendige innere Wort Gottes nicht in sich wirken lässt. Die katholische Kirche mit ihrem Formelwesen, ihrer Hierarchie und Möncherei geisselte er scharf, doch nicht, ohne dass er ihren guten Seiten auch hätte Gerechtigkeit widerfahren lassen. Hinter den Ergüssen seines derben, witzigen Spottes über die Entartung der Kirche blickt eine edle Entrüstung über diesen heillosen Abfall von Christus hervor. Den Ordensbrüdern wird von ihm in wuchtigen Schlägen die Kutte fürchterlich ausgeklopft. Dass Petrus nie in Rom gewesen, beweist er mit achtzehn treffenden Argumenten.[2]) Im Papstum sieht er ein erneutes römisch-jüdisches Heidentum; seine Einrichtungen, Ceremonien und Gebote, über die man nur in eine Lache ausbrechen könne, seien nur des Heidentums Affenspiel. Orden, Concilien, Inquisition die Säulen des unchristlichen Kirchentums, die Orden des Teufels Convent, aus dem Vater der Lügen erdacht, der Papst das Haupt der Ketzer.[3]) Erasmus, Luther, Wicleff, Arius möchte Franck „aus dem Ketzerregister schaben“ und neben Augustin und die Apostel stellen. Von Luther sagt er: „Anno 1519, da entstand Martinus Luther, der hl. Schrift Doctor, ein weltselig, kunstreich, schriftweis Mann, in hebräischer, lateinischer und deutscher Sprache hocherfahren, den Viele von Gott das Papsttum zu stürzen und zu stürmen erweckt erachteten. Der hat sich so mutig und beherzt wider

[1]) Vgl. Bischof. 280. — [2]) Chronik der Päpste in der Geschichtsbibel, 5 ff. — [3]) Vgl. Geschichtsbibel, 223 a und a. a. O.

das Papsttum gelegt, dass er es dem Papsttum fast ausgemacht hat, und mehr gekriegt, oder vielmehr Gott durch ihn, als wenn ihm der Türk oder Kaiser hätten abgesagt." [1]) Luther's Theologie sei „ganz auf Christum und den Glauben gegründet."

Franck's Freude über die Reformation wurde aber bald getrübt. In dem Festhalten an dem geschriebenen Worte sah er ein erneutes Buchstabenwesen. Er klagt: „In der Zeit Caroli V. hat Gott etliche Männer erweckt und rechte Geistliche geschaffen, die durch seinen Geist den Teufel getroffen haben, seinen alten Schönbart, darin er lange verbutzt gegangen ist, abgerissen; bald ist er im Harnisch, verkappt sich jetzt wieder in diese, jetzt in jene Männer und fanget schon alle Tage eine neue Sekte an, deren jede ihren eigenen Lehrer, Vorgeher, Pfaffen hat." [2]) Ein falscher, gedichteter, unfruchtbarer todter Glaube gehe wieder im Schwange. Die Welt sei von sieben ärgern schalkhaften Geistern besessen für den einen ausgefahrenen päpstlichen Teufel, sie sei wieder „voll eitel Papsttum, Dekret, Alkoran und Talmud, voller Lügen und Menschentand." [3])

Man sieht, Franck wollte auch keiner Sekte angehören. Mit Unrecht wurde er den Wiedertäufern beigezählt. Seine Schwärmerei war edlerer Art als die der Schwarmgeister. Zum Rottiren und Sektenbilden fehlte ihm jede Ader. Es war ihm verhasst. Solch turbulentes Wesen konnte er nicht mit dem stillen Wirken des Gottesgeistes in der Welt und Geschichte in Einklang bringen. Höchst bezeichnend schreibt er im Verbütschierten Buche: „Der verruft mich für einen Sonderling, der für einen Letzkopf, der für einen Sektirer und Widertäufer, dieser noch ärger; so doch meinem Genio nichts so gar wider ist und ich mich bisher von Gottes Gnaden so unparteiisch gegen Jedermann gehalten habe, ja ein solch' Missfallen ob allen Sekten und Absonderung habe, dass ich auch noch unter dem Papsttum, Türken, allen Sekten, Zöllnern und Nationen meine Brüder und Glieder des Leibes Christi sein achte."

Franck's früher schon erwähnter Begriff von der Kirche bedingte also seine absolute Sonderstellung gegen Kirchen und Sekten. Ihm gilt nur das „freie, ohnsektisch, unparteiisch Christentum, das an der Dinge keins gebunden ist, sondern frei im Geist auf Gottes Wort steht", als aus Gott. [4]) Eine notwendige Frucht solchen Verhaltens bildete Franck's Forderung der Toleranz, der Duldung gegen Alle, die die Freiheit des Glaubens und Gewissens nicht in Willkür und Frechheit des Fleisches missbrauchen. Und gerade weil er selbst unter Intoleranz auch der Protestanten so viel zu leiden hatte, forderte er, hierin prophetisch die moderne Zeit ankündigend, die volle religiöse Duldung, die ja auch im römischen Reiche sich gefunden habe. Felix und Festus prüften die Sache, „taten mit Paulus ge-

[1]) Ketzerchr. d. Geschichtsbibel, 67 a und b. — [2]) Kosmographie, 44 b. — [3]) Kosmographie, 158 a. — [4]) Vgl. sein mehrstrophiges Lied „Ich mag nit päpstlich, lutherisch, zwinglisch" u. s. w. sein, bei Wackernagel, Kirchenlied.

mach." An seinen lieben Frecht in Ulm und an Strassburg mochte er denken, wenn er schrieb: „Jetzt schleift man Einen gerade vor Gericht, der nur etwa den Mund hat aufgetan und an einem Artikel der Kirchen etwas zweifelnd sich merken lassen, ja nur um ein Taubendreck. Wenn sich Einer jetzt nicht in allen Stücken unterschreibt und in allen Dingen (sei er wo er will) vergleichet mit der Kirchen, da er ist, da hat er weniger Rat und Freiheit zu glauben und zu reden, denn so er unter den Heiden und Türken wäre." [1]) So erschien ihm denn die ganze damalige kirchliche Lage in einem trüben Lichte. Er sah in diesen Kirchen keine Offenbarung Gottes. „Nicht als ob der Papst allein der Teufel und Antichrist wäre und der Teufel keine Larven mehr wüsste, darein er sich verkappet und verbutzet; denn die ganze Welt ist voll Antichristen und nicht allein das Papsttum, sondern alle Sekten ausserhalb des Christentums und der Gemeinde Gottes, und eitel Ketzerei."

Es zieht sich ein gewisser Pessimismus durch Franck's theologische und historische Schriften. Und dieser ist auch hier, wie so oft, nur die Folge des hochgespannten Idealismus, der sich kränkt darüber, dass seine Ideale in dieser Welt sich noch nicht erfüllen. Er bezieht sich nicht auf Gott, aber auf die Welt der Menschen. Aus dieser Stimmung heraus begreifen sich die häufigen Klagen über die Welt. „Gott ist der Welt Gegensatz und Widerfug. Gott ist der Welt Satan, Christus der Welt Antichrist . . . . . Sprich ich, Gott ist nicht Gott, oder noch ungereimter, Gott ist der Teufel, Christus Antichristus, item Christen sind nicht Christen, auch nie Christen gewesen, das ist alles wahr gegen der Welt und des alten Adams Urteil gehalten." [2]) Denn die Welt liegt im Argen und Finsterniss, ja ist diese selbst. „Gottlos, blind, torecht und lügenhaft sind alle Menschen." „Der Mensch ist ein Schandtitel und Lastermann." „Den Menschen missfallen ist das grösste Lob." [3]) Die Geschichte beweist der Menschen Torheit und Blindheit. „Wunder ist es, was Einem die Historien, so eitel Gottes Wunderwerk und eine exemplificirte Lehre sind, Nutz bringen, Geheimniss entdecken mit dem, dass sie der Welt Torheit, Wesen und Blindheit vor die Augen stellen, dagegen Gottes Wunderwerk, gute und gnädige Strafe, wo Jemand weiss sie zu brauchen." [4]) Aber eben weiss es Niemand. Zuweilen befällt Franck eine gewisse Verzagtheit in seinem Unmut über die Tatsache, dass zunächst das sittliche Leben durch die Reformation manchenorts gar nicht gebessert wurde. „Es nahet zum Ende," schrieb er einmal, der Herr will mit der Welt den Garaus machen. In Summa: Alles ist verloren mit der Welt, sonderlich mit dieser ungelassenen, letzten." [5]) Er vergass, dass Sklaven, die frei werden, erst den Gebrauch der Freiheit lernen müssen. Doch ist es ihm mit seiner Verzagtheit auch nicht so ganz Ernst. Sein Idealismus lässt ihn denn doch wie-

[1]) Geschichtsbibel 169 a. — [2]) Parad. 17. — [3]) Parad. 67—69. — [4]) Paradox., Vorrede, 6 a. — [5]) Kosmographie 116 b.

der eine bessere Zukunft sehen. „Juden, Heiden und Papisten sind nur bis zur Vesperzeit.“ Es kommt einmal eine grosse Zukunft, wo der Geist Gottes, die äusseren Formen brechend, siegen wird, wo Christus in der Innerlichkeit und Freiheit herrscht, wo Gott Alles in Allem wirkt.

Die düstern Bilder, die Franck in seinen geschichtlichen und kosmographischen Arbeiten aufrollt, seine Art, die Geschichte möglichst nicht nur mit ihrem Lichte, sondern auch mit ihrem Schatten zu zeigen, erregte neben seinem Widerspruche gegen alles Gebundene im religiösen und kirchlichen Leben Luther's Unwillen so, dass er Franck ein Lästermaul nannte und ihn noch mit andern derberen Namen verschimpfte. Am Schlusse des Verbütschierten Buches nimmt Franck, der übrigens seinen Gegnern nicht mit gleicher grober Münze heimzahlte, darauf Bezug: „Ich weiss fast wohl, dass man wird sprechen, ich sei ein Hadermann; diess Geschrei haben die Propheten, Christus und die Apostel auch hören müssen.“ Wenn seine Gegner ihn mit den Wiedertäufern in nahe Verbindung brachten, so gab er freilich selbst dazu teilweise Anlass durch seinen wenigstens theoretischen Kommunismus. Den praktischen hält er selbst für unmöglich. „Das Gemeine ist rein, das dein und mein unrein. Wir sollten wohl alles Ding gemein haben, wie gemeinen Sonnenschein, Luft, Regen, Schnee und Wasser . . . . . Da aber der Menschen Bosheit das Gemeine nicht mit Liebe besitzen und teilen konnte, hat es die menschliche Not erheischt, das Gemeine eigen zu machen und unter die Menschen zu teilen. Aus menschlichen Rechten und nicht aus göttlichen sagt man: „Das Dorf ist mein.“ [1]) Die Not entschuldigt also das Eigentum. Es ist aber heidnisch. Die Christen haben im Anfang gesucht, es besser zu machen, aber die Welt wollte nicht darauf eingehen. „Der Ueberfluss ist ein unrecht Gut. Wenn Einer Tag und Nacht jubilirt, bubt, mutwillt und Einer „onwird“, daran Zwanzig möchten haben, so spricht er dann, er habe das Seine verzehrt, was es Jemand angehe, es koste sein Geld, so er doch den Neunzehn die Nahrung gestohlen hat und seinem Nächsten als ein unrecht Gut vorenthält und also von der Armen Schweiss, deren der Ueberfluss und unrecht Mammon ist, wohllebt. Leben und blosse Notdurft ist uns von Gott erlaubt; was wir weiteres tun, geschieht aus dem unrechten Mammon, armer Leut (deren Vögt und Spitalpfleger wir sein sollten) Schweiss und Blut.“ [2])

Wer Franck's Leben und Schriften kennt, der weiss, dass er mit diesen kommunistischen Anwandlungen doch weit entfernt war von der brutalen kommunistischen Praxis, wie sie die Wiedertäufer in Münster in Scene setzten. Es war wieder sein Idealismus, der ihn so sprechen liess.

Die Geschichte hat zunächst Franck's Gegnern Recht gegeben in Sachen des geschriebenen Gotteswortes und der äussern Kirchengestal-

[1]) Parad. 158. — [2]) Parad. 144.

tung. Der Protestantismus musste sich dem schrankenlosen Subjektivismus eines Franck und ähnlich Gesinnter entgegenstellen, um sich zu erhalten. Nur unter dem Banner eines geschlossenen Lehrbegriffes und einer geordneten kirchlichen Verfassung war er im Stande, der zu vernichtenden Schlägen ausholenden alten Kirche zu widerstehen. Hier war Franck entschieden im Irrtume. Er ging von einer Voraussetzung der Vortrefflichkeit der Menschen aus, die mit den wirklichen Zuständen im grellsten Widerspruch stand. Solche Naturen mehr beschaulicher und spekulativer Art eignen sich nicht zu organisatorischem Eingreifen in Neuschöpfungen, wie sie von der stürmischen Reformationszeit bedingt waren. Franck blieb nebenaus stehen. Seine Gegner wähnten ein Recht zu haben, ihn zu verfolgen. Sie vermochten die Tiefe seines Geistes nicht zu erfassen. Vom alten katholischen Sauerteig der Ketzerrichterei und Intoleranz teilweise noch angesteckt, hassten sie den Grundsatz der Duldsamkeit und seinen Träger von ganzem Herzen. Aber wiewohl er unterlag, so konnte seine gute Sache doch nicht ganz verloren gehen. Franck war eine Gestalt, die zwar auch ein nach rückwärts gerichtetes Antlitz aufzeigt. Die Mystik des Mittelalters hat ihn stark, doch nur im edelsten Sinne beeinflusst. Aber das andere Antlitz ist nach vorwärts gerichtet. Ein durch und durch modernes Element, wieder im edelsten Sinne, lag in seinem Wesen, die Forderung und Bewährung von Freiheit und Duldung in religiösen Dingen. In dieser Hinsicht steht er uns näher als seine Gegner: unterlag er ihnen, so sagen wir darüber: Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

Die lutherische steife Orthodoxie mit ihrem papierenen Papste hat Franck zwar möglichst dem Grabe einer verfluchten Vergessenheit zu übergeben versucht. Allein Franck's Gedächtniss lebte wieder auf und eine unbefangenere Zeit weiss diesen edeln Geist wieder besser zu würdigen: und zwar nicht nur wegen seiner Verdienste um die Geschichtswissenschaft, sondern auch wegen seiner philosophisch-theologischen Bedeutsamkeit. Eine edle, tiefe Frömmigkeit weht aus allen seinen Werken uns entgegen. Jeder unbefangene Leser derselben, dem dogmatische Beschränktheit nicht zum Voraus den Blick trübt, muss sich von Frank's Lehre über Gott und dessen Offenbarungen in Welt, Geschichte und Menschenherz angemutet fühlen. Franck hat zwar kein streng gegliedertes System aufgestellt, aber seine Anschauungen sind innerlich einheitlich geordnet und stehen in einem engen Zusammenhange. Sein zu geringes Verständniss für das unter den gegebenen Verhältnissen Mögliche und Erreichbare in der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden, sein Mangel an Sinn für die Bedeutung auch der adäquaten Form in der geschichtlichen Darlebung des Heiles hindert nicht, an der Fülle und Tiefe seiner oft fast überfliegenden Gedanken sich zu erbauen und daraus Belehrung zu schöpfen. Der Verfasser dieser Studie hat solche gewonnen, und wenn es ihm gelungen ist, auch Andere für den vielverfolgten und ungerecht verkannten Mann und seine Lehre mit der verdienten Achtung zu er-

füllen, so empfindet er eine doppelte Befriedigung. Das ist gewiss, dass über Franck's Werke das Motto gesetzt werden könnte: „Hier offenbart sich ein Sinnen und Denken, das sich auf die paulinischen Worte stützte: Niemand rühme sich der Menschen; denn Alles ist euer, es sei Paulus oder Apollos oder Kephes oder die Welt oder Leben oder Tod oder Gegenwärtiges oder Zukünftiges, Alles ist euer; ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes."

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

Von Prof. Dr. H. Steiner in Zürich.

Der Berichterstatter über die Fortschritte und den gegenwärtigen Stand der neutestam. Forschung (im vorhergehenden Hefte dieser Zeitsch.) war in der glücklichen Lage, seine Uebersicht in die Form eines Referates über die kurz zuvor erschienene neutestamentliche Einleitung von *H. J. Holtzmann* bringen zu können, da dieses Werk mit Recht als eine umfassende und erschöpfende Darstellung des durch die Arbeit der historischen Forschung über das neue Testament bis auf den heutigen Tag zusammengebrachten Wissens gelten durfte. Eine ähnliche orientirende Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Wissenschaft zu geben, ist aus verschiedenen Gründen eine schwierigere und complicirtere Aufgabe. Einmal ist das zu umspannende Gebiet mit allen seinen philologischen und historischen Hülfswissenschaften ein weit grösseres, sodann wird die Umschau und die Feststellung leitender Gesichtspunkte vor allem dadurch erschwert, dass ein grosser Teil des Stoffes, der noch vor 20, selbst noch vor 10—12 Jahren Vielen, ja den Meisten als gesichtet und in festes Fachwerk eingeordnet galt, durch die kritische Arbeit der jüngsten Zeit von Grund aus aufgerührt worden ist und dass diese das bisherige Fachwerk niederreissende und seinen Inhalt neu aufschichtende Kritik noch lange nicht am Ende ihrer Arbeit angelangt ist. Die Discussion über die wichtigsten Fragen ist noch in vollem Flusse, und bis die durch den scharfen Kampf der Meinungen vielfach getrübten Gewässer sich völlig abgeklärt und ihren neuen ruhigen Lauf gefunden haben werden, mag noch geraume Zeit vergehen. Trotz aller dieser Schwierigkeiten glaubte ich der von der Redaction dieser Zeitschrift an mich ergangenen Aufforderung mich nicht entziehen zu dürfen und will versuchen, nach einer kurzen allgemeinen Uebersicht über die Fortschritte der philologischen und historischen Hülfswissenschaften eine vom Streben nach möglichster Unbefangenheit geleitete Darstellung des auf dem Boden der Pentateuch-Kritik entbrannten Kampfes und seines bisherigen Resultates zu geben.

Grundlage für jede wissenschaftliche Arbeit am alten Testamente, für die Exegese sowohl wie für die auf Exegese sich aufbauende Kritik

ist selbstverständlich die genaue Kenntniss der hebräischen Sprache nach Form und Stoff und eine solche ist nur möglich, wenn ihr die Kenntniss der nächst verwandten Sprachen und ihrer Literaturschätze fördernd und ergänzend, beleuchtend und aufhellend zur Seite geht. Nur im Zusammenhange mit der ganzen semitischen Philologie kann die hebräische sicher und mit Erfolg fortschreiten. Ich muss daher auch auf die Gefahr hin, viele Leser dieser Zeitschrift auf ein von ihrem Studium und speziellen Interesse seitab liegendes Gebiet zu führen, etwas weiter ausholen und zunächst versuchen, ein gedrängtes Bild von dem, was die semitische Sprachwissenschaft in den letzten Jahren geleistet hat, zu geben.

Da ich nicht an eine frühere Arbeit, die ich als allgemein bekannt voraussetzen dürfte, anknüpfen kann, wie z. B. an den von *Kautzsch* in Z. D. M. G. (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft) Band 37 erstatteten Bericht über das Jahr 1881 oder an die Jahr um Jahr von *C. Siegfried* mit gründlichster Sachkenntniss gebotene Zusammenstellung der Literatur zum alten Testament (in Pünjer's Theolog. Jahresbericht, Leipzig 1882 fg.), bin ich in Verlegenheit, wo ich anknüpfen soll: ich wähle als Ausgangspunkt ungefähr den Anfang dieses Jahrzehntes behalte mir aber natürlich vor, diese Grenzlinie bei tiefer greifenden und im grössern Zusammenhang zu behandelnden Fragen zu überschreiten. Selbstverständlich macht ein nicht für Fachgenossen bestimmtes Referat keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit; sein Zweck ist lediglich, die Uebersicht über die Masse der Einzelarbeiten und das Verständniss für den Ertrag und die wissenschaftliche Bedeutung derselben zu erleichtern.

Der ergiebigste Boden für neue wirkliche oder vermeintliche Funde ist der der jüngsten unter den semitischen Sprachwissenschaften, der Assyriologie, die fortwährend emsig an der Arbeit ist, um in das Chaos der ältesten Denkmäler des semitischen Altertums Licht und Ordnung zu bringen. Die Staubwolken, welche der vor 10 Jahren erfolgte Angriff *Gutschmid's* („Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients") und die daraufhin erschienene Vertheidigungsschrift *Schrader's* („Keilinschriften und Geschichtsforschung") aufgewirbelt hatten, haben sich allmählig etwas gelegt, die Gemüter sind ruhiger geworden, und ohne Frucht ist die Mahnung Gutschmid's, behutsamer vorzugehen, sicher Entziffertes und blos Vermutetes genauer zu unterscheiden, die im ersten Wurfe gewonnenen Resultate der Entzifferung nicht zu überschätzen und vorschnell in gangbare Münze umzusetzen, nicht geblieben. Auf die in zahlreichen Fachzeitschriften zerstreuten Abhandlungen über einzelne Inschriften und geschichtliche oder philologische Detailfragen kann hier nicht näher eingetreten werden; von Textpublikationen seien erwähnt das Prachtwerk „Persepolis", eine photographisch getreue Wiedergabe der Achämeniden und Sasaniden Denkmäler und Inschriften (1882) und die von *Fr. Delitzsch* und *P. Haupt* seit 1881 herausgegebene assyriologische Bibliothek, die neben den Achämenideninschriften als erster und sicherster Grundlage

aller Keilschriftentzifferung namentlich akkadische und sumerische Texte, die erst in jüngster Zeit Gegenstand erfolgreicher Forschung geworden sind, enthält. Die genauere Erkenntniss der akkadischen oder sumerischen Sprache — welcher Name der richtigere sei, ist unter den zunächst beteiligten Fachgelehrten immer noch streitig — kann als der bedeutendste in den letzten Jahren von den Assyriologen errungene Fortschritt bezeichnet werden. Natur und Ursprung der in den assyrischen bezw. babylonischen Texten häufig vorkommenden Ideogramme waren im Anfang der Entzifferung noch in tiefes Dunkel gehüllt, aber vermutet hatte man schon längst, dass diese rätselhaften, der Entzifferung so grosse Schwierigkeiten bereitenden Zeichen nicht einem blossen Spiele des Zufalls oder der Willkür ihre Entstehung verdankten, sondern ihre Verwendung zu erklären sei als Uebertragung eines früher ausgebildeten, vorsemitischen Schriftsystems auf die ihm fremden Wörter einer semitischen Sprache. Mit Hülfe der von den Assyrern selbst zur Erklärung dieser Zeichen angefertigten sogen. Syllabare und mittels genauer Vergleichung etwa vorhandener Paralleltexte war es gelungen, über Sinn und Lautwert der meisten Ideogramme allmälig ins Klare zu kommen; auch die Wahrnehmung, dass die in der ersten Kolumne der Syllabare enthaltenen, durch die daneben stehenden assyrischen Wörter erläuterten Silbengruppen in einem gewissen Zusammenhange unter einander standen, machte man bald, aber erst nachdem eine Reihe weiterer Texte gefunden und im 2. und 4. Bande des Londoner Inschriftenwerkes publizirt worden war, darunter viele bilingue und auch solche mit geordneten grammaticalischen Paradigmen (s. Hommel, Z. D. M. G. 32. Band S. 177 fg), war es möglich, den Lautbestand und die Formen dieser uralten, nicht semitischen Sprache, die sich ihrem Baue nach als eine agglutinirende herausstellte, deutlicher zu erkennen, sich an die Behandlung ihrer Grammatik und Zusammenstellung ihres Wortschatzes zu wagen, zusammenhängende Texte zu übersetzen und so das über der vorbabylonischen Cultur liegende Dunkel wenigstens an einigen Punkten aufzuhellen. Um die Lösung dieser schwierigen Aufgabe haben sich in Deutschland besonders *Haupt* („Die akkadische Sprache“ und assyr. Bibliothek I), Strassmaier (assyr. Bibl. IV) und *Hommel* bemüht und letzterer hat das Gewonnene in einem grossartig angelegten Werke zu verwerten unternommen, betitelt „die semitischen Völker und Sprachen, als erster Versuch einer Encyclopädie der semitischen Sprach- und Altertumswissenschaft“ (Leipzig, O. Schulze), dessen zweites Heft (1883) mit den dazu gehörigen Anmerkungen im 3. Hefte „die vorsemitischen Kulturen in Aegypten und Babylonien“ behandelt, nachdem das erste (1881) mit einer allgemeinen Charakteristik der Semiten und ihrer Bedeutung für die Kulturgeschichte vorangegangen war. Der Verfasser will darin versuchen, die Resultate der assyrischen Entzifferungen, soweit sie uns bis jetzt sicher vorliegen, systematisch dem Gesammtgebäude des Semitismus einzufügen (S. 4), er glaubt, dass die Zeit gekommen sei, wo der vergleichenden indogermanischen

Sprachforschung und den aus ihr zum Teil erst in den letzten 20 Jahren gezogenen Resultaten für die älteste Geschichte unserer Völkerfamilie auch die semitische Sprachwissenschaft mit einem vergleichenden Studium der Literaturen, Geschichte und Stammeseigentümlichkeiten der semitischen Völker wetteifernd an die Seite treten und ähnliche, vielleicht noch grössere Erfolge erringen könnte. Was *E. Renan* in kühnem Wurfe mit seiner „histoire générale des langues Sémitiques" (1855) begonnen hatte, kam noch zu früh und ist durch die Ergebnisse der Assyriologie zum guten Teil überholt worden. „Ich hoffe, die ältesten Ursprünge der Semiten, soweit sie ausserhalb der Geschichte liegen, erschliessen zu lehren, ihre ursprünglichen Wohnsitze, ihre Sprache, da sie noch ein ungetrenntes Volk waren, ihre alte Kultur, ihre anfängliche Religion; ferner zu zeigen, wie sie sich dann trennten, und ihre späteren Wohnsitze einnahmen, welche Kulturvölker vorher ihnen dort den Weg gebahnt, was sie von diesen angenommen und wie sie das so Angenommene weiter ausbauten und im Dienst der Kulturgeschichte verwerteten: und endlich aus dem semitischen Nationalcharakter zu erklären, warum sie sich bei den gegebenen äusseren historischen Verhältnissen und bei der geographischen oder klimatischen Beschaffenheit der Länder, in die sie das Geschick geführt, gerade so wie sie es getan haben, entwickelten, oder was etwa der erwarteten Entwicklung hinderlich sein konnte oder musste u. s. w". Mit diesen vielversprechenden Worten (S. 1 und 2) leitet F. Hommel sein Werk ein; ob es ihm gelingen wird, das Versprochene zu halten, wird sich bei der Fortsetzung desselben herausstellen. Erhebliche Beiträge zur Ermittelung des Ursitzes und der ältesten Kultur der Semiten hat er im Anschluss an die Aufsätze *Alfr. von Kremer's* im „Ausland" (Band 48 „semitische Culturentlehnungen aus dem Pflanzen- und Thierreiche") bereits geliefert in seinen „Namen der Säugethiere" (1879) und auch das vorliegende 2. Heft der „semitischen Völker und Sprachen" enthält mehrere tiefgreifende und neue Wege einschlagende Untersuchungen, z. B. über den Zusammenhang des Altägyptischen mit einem dem Triliteralismus vorausgehenden Stadium des Semitischen S. 94 fg über die Herkunft der Hamiten S. 101 fg, der Phönizier S. 125 fg. über die Kultur der Hethiter S. 175 fg., über Sprache und Literatur der Sumero-Akkadier S. 266 fg, über die Religion und die übrigen Kulturverhältnisse der ältesten, nichtsemitischen Bewohner Babyloniens S. 356 fg., 396 fg. Hinsichtlich der relativen Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit der Formen stellt H. das Arabische, obgleich es am spätesten sich in Literatur documentirt hat, oben an (nach dem Vorgange Olshausen's, der S. 49 hätte genannt werden sollen), dann folgt das Babylonisch-Assyrische, dann das Südarabische und Aethiopische, dann das Hebräische und zuletzt die vom ursprünglichen Typus sich am meisten entfernenden aramäischen Dialekte. Seite 16. Der sprachliche Excurs S. 47 fg. ist für diese Aufstellung zunächst freilich nur Illustration, noch kein Beweis, jedenfalls aber liegt diese Aufeinanderfolge der Wahrheit näher als die

von Ewald („über die geschichtliche Folge der semitischen Sprachen", 1871, S. 11) beliebte: 1. Aramäisch, 2. Alt-äthiopisch, 3. Alt-hebräisch, 4. Südsemitisch, 5. Arabisch.

Die Erschliessung des babylonischen Altertums hat, wie bekannt, schon viele die biblische Urgeschichte beleuchtende Parallelen zu Tage gefördert, als deren wichtigste und deutlichst erkennbare der zuerst von *G. Smith* veröffentlichte babylonische Sintflutbericht zu bezeichnen ist. Letzterem hat *P. Haupt* eine neue gründliche und vieles Einzelne genauer feststellende Untersuchung gewidmet (1881) und in demselben Jahre ist auch eine von dem verdienten englischen Assyriologen *Sayce* mit neuem Material bereicherte Ausgabe der chaldäischen Genesis von G. Smith erschienen. Von den für die Erklärung des alten Testaments wichtigen Arbeiten deutscher Assyriologen ist besonders noch zu erwähnen die biblisch assyriologische Studie von *Frdr. Delitzsch* „Wo lag das Paradies?" (1881). Wertvoll ist der zweite Teil dieses Buches S. 169 fg., der das auf die Geographie Babyloniens, Kanaans, Aegyptens, Elams und auf die in der biblischen Völkertafel vorkommenden Namen bezügliche Material der assyrisch-babylonischen Inschriften zusammenstellt und verarbeitet. Dagegen ist die im ersten Teil auf die im Titel gestellte Frage gegebene Antwort als eine verfehlte zu bezeichnen. Delitzsch verlegt das Paradies in das eigentliche Babylonien, in die Landschaft „welche sich vom sog. Isthmus, wo jetzt Tigris und Euphrat am meisten convergiren, bis etwas unterhalb Babylons hin erstreckt". Der Paradiesesstrom wäre also der diese Gegend durchfliessende Euphrat und die 4 Ströme, in die er sich teilt, findet Delitzsch einerseits in zwei Kanälen, die unterhalb Babylons sich vom Euphrat abzweigen, der eine, Pallakopas-Pischon rechts, der andere, Schatt en Nil-Gihon links, anderseits in dem von dort an wieder selbstständig, von der Verbindung mit dem Euphrat getrennt fortfliessenden Tigris und im unteren Laufe des Euphrats selbst. Einige nebensächliche Argumente und zweifelhafte Namensähnlichkeiten haben den Verfasser übersehen lassen, dass in der Hauptsache eine solche Bestimmung der Lage des Paradieses der der biblischen Erzählung zu Grunde liegenden Vorstellung total widerspricht, dass Eden nur als *Quell*gebiet grosser Ströme gedacht und also nur in der Höhe gesucht werden kann, dass Kusch nach biblischem Sprachgebrauch nicht Babylonien, und noch weniger ein das ganze Land Kusch umfliessender Strom ein blos vom Euphrat sich abzweigender Kanal sein kann und dass es ferner aus sachlichen Gründen undenkbar ist, dass die Vorstellung eines gottgesegneten Schauplatzes irdischer Glückseligkeit sich an die ungesunde babylonische Tiefebene geheftet habe; und wenn nun gar, wie Delitzsch auf das beliebte argumentum e silentio sich stützend annimmt, die biblische Urgeschichte auch in ihrer jahwistischen Fassung erst im Exile entstanden sein soll, so verwickelt sich die Annahme, dass in jener Zeit Babylonien als Stätte des einstigen Gottesgartens gedacht worden sei, in unlösbare Widersprüche.

Eine vorzügliche Zusammenfassung und geschichtliche Verarbeitung des keilinschriftlichen Materials gibt der als selbstständiger Forscher rühmlich bekannte *Eduard Meyer* im ersten bis zur Zeit des Dareios reichenden Bande seiner Geschichte des Altertums (Stuttgart 1884); die nicht lange nachher als erster Teil einer allgemeinen Weltgeschichte erschienene Geschichte der orientalischen Völker von *Ferdinand Justi* (Berlin 1884) empfiehlt sich ebenfalls durch die Gediegenheit ihres Inhalts und durch die zahlreichen gut ausgewählten und sorgfältig ausgeführten Abbildungen und Karten. Schliesslich sei noch erwähnt die mehr populären Zwecken dienende, nur aus Quellen zweiter Hand geschöpfte „Kurzgefasste Geschichte Babyloniens und Assyriens nach den Keilschriftdenkmälern, mit besonderer Berücksichtigung des alten Testaments" von *F. Würdter* (mit empfehlendem Vorwort von Frd. Delitzsch. Stuttgart 1882), sowie die 2. Auflage des ähnlich angelegten Werkes von *Kaulen* (Freiburg 1882). Zahlreiche wertvolle Artikel von *Schrader* enthält das seit 1884 in zwei Bänden vollendet vorliegende „Handwörterbuch des biblischen Altertums" von *Riehm*. Zur allgemeinen Orientirung über Keilinschriften eignet sich am besten die von *C. Bezold*, einem der tüchtigsten jüngeren Assyriologen, für die Sammlung deutscher Zeit- und Streitfragen (v. Holtzendorff) geschriebene Abhandlung.

Ueber die übrigen semitischen Sprachen kann ich mich kürzer fassen, da die wissenschaftliche Arbeit sich hier in bekannteren und festeren Geleisen bewegt und ihr Ertrag mit dem alten Testament in weniger direkten Beziehungen steht.

Die *arabische* Sprachwissenschaft ist in den letzten Jahren durch mehrere wichtige Textpublicationen bereichert worden, so durch die lieferungsweise fortschreitende, in die Hand einer grösseren Zahl bewährter Arabisten gelegte Ausgabe der für die Geschichte des Orients hochwichtigen Annalen *Tabari's*, durch die vorislamische und islamische Geschichte *Jaquibi's*, eines Vorläufers Tabari's (ed. Houtsma), durch das „Buch" des Grammatikers *Sibaweihi* (ed. Derenbourg), durch *Hamdani's* Geographie der arabischen Halbinsel (ed. D. H. Müller), durch die meist noch der vorislamischen Zeit angehörenden Lieder der *Hudheiliten* (ed. Wellhausen in Skizzen uud Vorarbeiten I, 2. 1884) u. a.; ferner durch die von Stanley Lane Poole übernommene und nunmehr bei mim angelangte Fortführung des grossen *Lane*'schen Lexikons, vor allem aber durch die immer noch rastlose Tätigkeit ihres Altmeisters Prof. *Fleischer* in Leipzig, der seine Studien zu Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes fortgesetzt und seine Beiträge zur arabischen Sprachkunde (zunächst in den Berichten der Königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, nunmehr (1885) auch unter dem Titel „kleinere Schriften" besonders gedruckt) mit der zehnten und letzten Fortsetzung abgeschlossen hat. Diese Beiträge, die Frucht einer langen und mühevollen Lebensarbeit, sind ein wahrer thesaurus linguae arabicae, wie ihn kein zweiter der jetzt lebenden Orientalisten liefern konnte. Die systematische Verarbeitung derselben,

bezw. die Neubearbeitung der Sacy'schen Grammatik auf Grund dieses mit musterhafter Genauigkeit und Zuverlässigkeit gesammelten Ergänzungsmaterials wird nun freilich erst nachfolgen müssen. Einstweilen ist dankbar zu begrüssen, dass auch für die Bedürfnisse der Anfänger in bester Weise gesorgt worden ist durch die kurzgefasst-arabische Grammatik von *Socin*, welche in der Porta linguarum orientalium nunmehr die Stelle der ehemals Petermann'schen Grammatik einnimmt Die ursprüngliche Anordnung ist beibehalten, der Inhalt aber verbessert und vermehrt worden durch einen Abriss der Syntax, durch zweckmässigere Auswahl der Lesestücke und durch Beigabe von Uebungsstoff zum Uebersetzen vom Deutschen ins Arabische. Für das Studium des Neuarabischen bieten reichen Stoff die dem Volksmunde direct entnommenen und als Fortsetzung der 1878 erschienenen „arabischen Sprichwörter und Redensarten" von *Socin* in Z. D. M. G. 36. und 37. Band veröffentlichten zusammenhängenden Texte des Dialektes von Mosul und Mardin, und die ebenfalls aus unmittelbarer Kenntniss der Volkssprache geschöpfte Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten von *W. Spitta* (ehedem Director der vicekönigliehen Bibliothek in Kairo, gest. 1883). Auch das noch am wenigsten bekannte Südarabische ist uns in den letzten Jahren näher gerückt worden durch die „Sabäischen Denkmäler" von *Mordtmann* und *Müller* (1883) und durch die zahlreichen Inschriften, welche der kühne *Siegfried Langer* (der im Alter von nur 25 Jahren auf seiner Forschungsreise 1882 ermordet wurde) gesammelt und *Dav. H. Müller* in Z. D. M. G., 37. Bd., S. 319 fg. herausgegeben und zu erklären versucht hat.

Dem Studium des *Aramäischen* haben neues Sprachgut zugeführt die von *Sachau* bekannt gemachten palmyrenischen und edessenischen Inschriften (Z. D. M. G. im 35. und 36. Bande) und besonders „die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul" (1882), deren von *Socin* gesammelte Textproben (nebst *Guidi's* Aufsatz in Z. D. M. G. 37. Band S. 293 fg.) eine willkommene Ergänzung zu den ein Jahr früher von *Socin* und *Prym* herausgegebenen Texten im neu-aramäischen Dialekte von Tur Abdin bilden. Eine vortreffliche syrische Grammatik verdanken wir dem aus den Schätzen reichen Wissens schöpfenden *Th. Nöldeke* (1880) und einen ebenso kundigen und gewissenhaften Bearbeiter hat die biblisch-aramäische Sprache in *E. Kautzsch* gefunden (1884). Als Teil der porta linguarum orientalium ist die den Anfängern willkommene Dienste leistende brevis linguae syriacae grammatica von *Nestle* erschienen (1880). Von einer für die königl. Bibliothek in Berlin erworbenen Sammlung syrischer Handschriften, die neben Unbedeutendem sehr viel Wertvolles enthält und für biblische, kirchengeschichtliche und sprachliche Studien reiche Ausbeute verspricht, gibt *E. Sachau* kurzen Bericht (1885), aus welchem hervorgeht, dass die Berliner Bibliothek hinsichtlich der Zahl syrischer Handschriften zur Zeit in Europa die dritte Stelle einnimmt, indem sie nur noch von derjenigen des Brittischen Museums und von der Vaticana übertroffen wird.

Die zahlreichen auf semitische Paläographie bezüglichen Aufsätze und Monographien zu besprechen oder auch nur zu nennen, würde vom Zweck dieser Uebersicht zu weit abführen. Besonders hervorheben will ich nur zwei für alle künftigen Studien zur phönizischen Epigraphik wichtige Textpublicationen, nämlich das grosse von der Académie des inscriptions et belles lettres in Paris herausgegebene, mit den phönizischen Inschriften beginnende Corpus inscriptionum semiticarum und die Sammlung der karthagischen Inschriften von *Euting* (Bd. 1. 1883), ferner die 1880 von Baurat *Schick* bei den in Jerusalem vorgenommenen Ausgrabungen entdeckte Siloah-Inschrift, die zu einer Menge wissenschaftlicher Verhandlungen Veranlassung gegeben hat. Nach der von *Kautzsch* mit gründlicher Sorgfalt geführten Untersuchung (Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins Band 4. und 5) enthält dieselbe eine Nachricht über einen in den Felsen getriebenen Tunnel, über das Anbohren des Felsens von zwei Seiten, das Zusammentreffen in der Mitte, die Länge des Wasserlaufes und die Höhe des Tunnels, leider ohne Namen und ohne Datirung. Die Schriftzeichen weichen von den auf der Mesa-Inschrift vorkommenden mehrfach ab und können frühestens dem 8. Jahrhundert angehören. Dass die Inschrift sich auf die unter Hiskia gegrabene Wasserleitung beziehe (2 Kön. 20,20) ist eine ansprechende Vermutung, die freilich nicht sicher bewiesen werden kann. Jedenfalls aber besitzen wir in ihr ein wichtiges direktes Schriftzeugniss aus dem hebräischen Altertum selbst.

Auf dem Gebiete *hebräischer* Sprachforschung geben der Ausbau der Grammatik und des Lexikons und die genaue Feststellung des biblischen Sprachgebrauchs immer noch Stoff genug für wissenschaftliche Arbeit. Ein Lehrbuch der hebräischen Grammatik hat *B. Stade* 1879 ausgehen lassen und in dessen erstem, die Schrift-, Laut- und Formenlehre behandelndem Teile eine Synthese der sich gegenüber stehenden Systeme von Ewald und Olshausen mit Erfolg anzubahnen und zugleich alle Formen, die aus fehlerhafter Ueberlieferung und dem Missverständniss des Textes durch die Punktatoren ihre Entstehung verdanken, auszumerzen gesucht. Eine auf neuer Grundlage gebaute Syntax soll als zweiter Teil später folgen. Mit minutiöser Gründlichkeit und die Uebersicht erschwerender Ausführlichkeit behandelt *Fr. E. König* mit steter Beziehung auf die Tradition der jüdischen Originalgrammatiker, vor allen Kimchi's in seinem „historisch-kritischen Lehrgebäude der hebräischen Sprache" Band 1 (1881) die Lehre von der Schrift, der Aussprache, dem Pronomen und dem Verbum, während *E. Kautzsch* die wegen ihrer kurzgedrängten Form und der übersichtlichen Anordnung des Stoffes immer noch beliebte und vielbenutzte Grammatik von *Gesenius* für die 23. Auflage aufs neue verbessert und in einzelnen Abschnitten, wie namentlich dem über die Nominalbildung umgestaltet hat. Nur die Syntax, die einer gänzlichen Umarbeitung bedürfte, ist einstweilen noch in ihrem alten, nur an den schadhaftesten Stellen geflickten Gewande geblieben. Eine sehr willkommene Beigabe zu dieser Grammatik ist das den

Bedürfnissen des Elementarunterrichts zweckmässig angepasste, methodisch geordnete Uebungsbuch (1881 und 84) und die oben erwähnte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. Lehrreiche Beiträge zur Geschichte des hebräischen Sprachstudiums enthalten die 1882 und 84 erschienenen gründlichen Arbeiten *W. Bacher's* über Abraham ibn Esra als Grammatiker, über die grammatische Terminologie Chajjug's und über die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid Merwan ibn Ganâh, sowie der Aufsatz *Siegfried's* über die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus (Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft 1884, S. 34 fg). Dem in neuerer Zeit lebendiger gewordenen Interesse für neuhebräische, d. h. nachbiblische, jüdisch rabbinische Literatur verdankt das zur porta ling. orient. gehörende Lehrbuch der neuhebräischen Sprache von *Strack* & *Siegfried* (1884) seine Entstehung, das als zuverlässiger Führer auf dem erwähnten Gebiete S. 63 im ersten Heft dieses Jahrgangs empfohlen worden ist und dem hier noch angereiht werden kann die von *Strack* für dieselbe Sammlung bearbeitete hebräische Grammatik.

An eine die Einzelarbeiten auf den verschiedenen Gebieten zusammenfassende vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen ist bis jetzt noch nicht Hand angelegt worden. Zu den namentlich in den Lehrbüchern von Ewald, Olshausen und Stade vorliegenden Bausteinen für eine solche haben die Abhandlungen von *Nöldeke* über die Verba med. j. und über die Endungen des Perfects (Z. D. M. G. 37. Bd. S. 525 fg. und 38. Bd. S. 407 fg.) und *Philippi* über das Zahlwort Zwei im Semitischen (Z. D. M. G. 32. Bd. S. 21 fg.) einige weitere hinzugefügt; der Baumeister für das Ganze muss erst noch kommen.

Auf dem Boden der Lexikographie behauptet das Handwörterbuch von *Gesenius* immer noch seine dominirende Stellung, nachdem dasselbe von den Dorpater Professoren *Mühlau* und *Volck* für die 8. und 9. Auflage neu bearbeitet worden ist (1878 und 82). Was diese Auflagen von den frühern unterscheidet, sind namentlich die etymologischen Excurse, in denen die Zusammenordnung der Bedeutungen verwandter Stämme und die Zurückführung derselben auf eine an einer zweibuchstabigen „Wurzel" haftende sinnliche Grundbedeutung versucht und in ein gewisses System gebracht wird. Die Herausgeber bekennen sich als Schüler von Franz Delitzsch und Fleischer und sie haben in diesen etymologischen Partien wesentlich das dem mündlichen Unterrichte von Prof. Fleischer und seinen Beiträgen zu den Commentaren von Delitzsch entnommene Material verarbeitet, dabei aber den Fehler begangen, dass sie im löblichen Bestreben, den Sprachstoff zu sichten, zu ordnen, seine Entstehung und seine elementaren Zusammenhänge dem Verständnisse näher zu rücken, zu vieles und zu verschiedenartiges unter einen Hut bringen wollten und dass sie das Richtscheit für die Zusammenreihung und Ableitung der Bedeutungen zu einseitig dem Arabischen entnommen haben. Ein zweiter Fehler ist, dass viele sprachliche Dinge vom „heilsgeschichtlichen"

Standpunkte aus entschieden werden, während letzterer in ein Lexikon überhaupt nicht hineingehört und am wenigsten in ein unter der Flagge von Gesenius seinen Curs fortsetzendes. Scharfe Kritik ist an demselben von *Siegfried* geübt worden (Theol. Lit.-Ztg 1883, Nr. 23) und noch schärfere in überreiztem geradezu verurteilendem Tone von *Lagarde* (Gött. gel. Anzeigen 1884, 7. und „Mittheilungen" S. 208 fg.), von Beiden mit Beibringung zahlreicher Ergänzungen und Berichtigungen, während *Friedr. Delitzsch*, zunächst vom Standpunkt der Assyriologie aus, das ganze in der hebr. Lexikographie bisher befolgte System als ein in vielem verfehltes und veraltetes darzustellen sich bemüht, das einer neuen Behandlung zu weichen habe. Die Grundzüge der letzteren werden von ihm in den soeben veröffentlichten „Prolegomena eines neuen hebr. aramäischen Wörterbuches zum alten Testament" gezeichnet und es wird damit das baldige Erscheinen eines auf dieser neuen Grundlage bearbeiteten Lexikons in Aussicht gestellt, das die in letzter Zeit gewonnenen sich unausgesetzt mehrenden Erkenntnisse auf dem Gebiet der semitischen, obenan auch der assyrischen Philologie für die alttest. Wissenschaft nutzbar machen will (Vorw. S. V. u. VIII.).

Nach dieser Umschau auf den verschiedenen Seitengebieten wende ich mich zur wissenschaftlichen Arbeit am alten Testament selbst und schicke zunächst ein Wort über den Text und die alten Uebersetzungen voraus.

Von Textausgaben sind zu erwähnen die durch Genauigkeit und gewissenhafte Befolgung der masoretischen Vorschriften vor allen andern sich auszeichnenden von *S. Bär* (Daniel, Esra, Nehemia 1882 und Ezechiel 1884), und im Anschlusse hieran sei zugleich verwiesen auf den von *H. Strack* mit gründlichster Sachkenntniss geschriebenen Artikel Masora in Herzog's R. E. Dass die masoretische Textesgestalt die älteste für uns auf direktem Wege erreichbare sei, schien vor einigen Jahren in Frage gestellt zu sein, als (im Sommer 1883) sich die Kunde verbreitete, der Antiquar und Buchhändler Schapira (aus Jerusalem) biete in Europa eine Handschrift zum Verkaufe an, welche aus 16 Lederstreifen verschiedener Länge bestehe und durch die Farbe des Leders, durch den die Rückseite der Streifen bedeckenden Asphaltbelag mit vielen daran klebenden Stücken bräunlich verwitterter Leinwand und endlich durch die Gestalt der Schriftzüge ein wunderbar altertümliches Aussehen habe. Nach der Angabe des Verkäufers sollte diese Handschrift in einer Höhle im Ostjordanlande zwischen Arair und dem Wadi el Modschib (Arnon) gefunden und von Beduinen nach Jerusalem gebracht worden sein. Dass sie aus Moab stammte, konnte wegen der berüchtigten moabitischen Altertümer von vornherein Bedenken erregen, auf der andern Seite aber liess sich annehmen, dass gerade in jener Zeit moabitische Provenienz, weil an sich verdächtig, nicht fälschlich vorgegeben worden wäre. Der Inhalt der Lederstreifen war nun in der Tat geeignet, das Interesse der Bibelforscher in besonderem Masse zu erregen. Die sehr

gleichmässig gehaltenen Schriftzüge waren die althebräischen oder phönizischen, mit denen des Mesasteines zum Teil übereinstimmend und im Ganzen eckiger und altertümlicher als auf den jüdischen Münzen. Die Lesung ergab als Inhalt die von Mose in den Gefilden Moabs gehaltene Abschiedsrede an die Kinder Jsraels, aber nicht in der im Deuteronom. vorliegenden Gestalt, sondern sich beschränkend auf einen Auszug aus Deuter. 1—11 und 27—31,6 mit mehrfachen Abweichungen und Zutaten, z. B. war dem Dekaloge noch das Gebot: Du sollst Deinen Nächsten nicht hassen in Deinem Herzen (nach Levit. 19,17) angehängt, den Flüchen Deuter. 27,15 fg. giengen 10 Segenssprüche voraus, alle Anspielungen auf das Exil (4,27 fg. 28,45 fg.) waren vermieden, ebenso das der Einkleidung widersprechende „jenseits des Jordans" (3,8) u. s. w. Es hatte also den Anschein, als enthielte die Handschrift eine vorexilische, vielleicht, da die Gesetze c. 12 fg. fehlten, noch aus dem 8. Jahrh. stammende Urgestalt des Deuteronomium und in diesem Falle wäre sie in der Tat ein unschätzbarer und einzigartiger Fund gewesen.

Leider hat sich aber dieser Fund durch die allseitig gründliche, Orthographie, Sprachgebrauch und sachlichen Inhalt scharf sezirende Untersuchung *H. Guthe's* (Fragmente einer Lederhandschrift u. s. w. 1883) als eine grossartige, mit schlauer Berechnung und nicht gewöhnlicher Sachkenntniss ausgeführte Fälschung enthüllt. „Was der Fälscher bietet, ist mehr als ein Auszug aus unserem Deuteronomium; es ist eine kritische Bearbeitung des Textes, die man teilweise mit Interesse lesen wird, trotzdem er es nicht über ein fehlerhaftes Exercitium hinausgebracht hat." (S. 94) Dass der Beweiss der Fälschung überzeugend geführt worden sei, ist seither allgemein anerkannt worden.

In Betreff der alten Uebersetzungen ist zunächst zu berichten über die Vollendung der grossen Prachtausgaben des *Cod. Vaticanus* einerseits, des *Cod. Alexandrinus* anderseits, sowie der *Peschittho* (ed. *Ceriani*). Fragmente einer altlateinischen Uebersetzung des Pentateuchs hat (1883) *L. Ziegler* aus einer Münchner Handschrift (Palimpsest) veröffentlicht, *Lagarde* (Mittheilungen 1884 S. 241 fg.) „Die Weisheiten der Handschriften von Amiata", d. h. die (für die Geschichte der LXX wichtige) lateinische Uebersetzung der apokryph. Bücher Weisheit und Jesus Sirach nach dem cod. Amiatinus in Florenz, mit Beifügung der Varianten des Augustinus. Eine neue Ausgabe des Pentateuchtargum von Onkelos mit Einleitung und kritischen Anmerkungen haben wir durch *Berliner* erhalten (1884), die Petermann'sche Ausgabe der samaritanischen Pentateuchübersetzung ist nach des Genannten Tode durch *Vollers* fortgesetzt worden, und eine zweite Ausgabe (in hebr. Quadratschrift) derselben Version, mit dem Versuche, den Text nach gewissen paläographischen Regeln zu emendiren und brauchbarer zu machen, hat *M. Heidenheim* unternommen im ersten Hefte seiner Bibliotheca samaritana. Vgl. dazu *S. Kohn*, zur neuesten Literatur über die Samaritaner Z. D. M. G. 39. Bd. S. 165 fg.

Die bedeutendste Leistung auf dem Gebiete der Uebersetzungsliteratur ist die von *Lagarde* gebotene neue Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments (1. Teil 1883), welcher eine das dabei befolgte Verfahren erläuternde und begründende Abhandlung (Gött. gel. Anz. 1882, nachher in den Mittheilungen S. 122, vgl. auch Symmikta II 1880 S. 137 fg.) vorangegangen war. Lagarde geht von der richtigen, durch seine früheren Veröffentlichungen hinlänglich begründeten Ansicht aus, dass die Wissenschaft zunächst nicht darnach streben solle, die erste, sondern die letzte, jüngste Gestalt des LXX Textes zu gewinnen und dass erst von dem so gewonnenen sicheren Boden aus man zu jener zu gelangen suchen könne. Seine Ausgabe, welche die von Chrysostomus und Theodoret benutzte und ferner der Uebersetzung des Ulfilas zu Grunde liegende Textrecension des Lucian (Ende des 3. Jahrh.) nach den S. V.—XIV beschriebenen Handschriften herzustellen sucht, will also nur die Gewinnung des ursprünglichen, echten LXX Textes vorbereiten, macht demnach die übrigen Ausgaben, im besondern die durch *E. Nestle's* kritischen Apparat (1880) ergänzte Tischendorf'sche nicht entbehrlich, sondern ist vorläufig neben dieser zu gebrauchen, bis eine Vergleichung der drei Hauptrecensionen (Lucian, Hesychius und Origenes) und auf Grund derselben die Eruirung der echten Gestalt des Textes ermöglicht sein wird. Die von Lagarde übernommene mühevolle Vorarbeit verdient auch darum die vollste Anerkennung, weil die Kosten des Druckes vom Herausgeber selbst bestritten wurden.

Schliesslich sei noch hingewiesen auf die für die 2. Auflage der Herzog'schen Realencyclopädie geschriebenen, gründlich und zuverlässig orientirenden Artikel von *Fritzsche* über die lateinischen und griechischen Bibelübersetzungen, von *Nestle* über die syrischen Bibelübersetzungen und von *Kautzsch* über die Samaritaner.

(Fortsetzung folgt.)

Neueres über den Polycarpus-Brief und die Ignatiusfrage.

Von Gustav Volkmar.

Zur Begrüssung der Schwester-Universität Basel bei der Jubelfeier ihrer Reconstitution überreichte ich im Namen unserer Hochschule am 26. November 1885 die Festschrift „Epistula Polycarpi Smyrnaei *genuina*, subiuncta interpolatione Ignatiana". die ausser der officiellen Ausgabe seit Anfang December auch in den Buchhandel übergegangen ist [1]). Diese Ausgabe des für die urchristliche Geschichte und die Einleitung in's N. T. so kritischen Schriftdocumentes des 2. Jahrhunderts hat nun ebensobald Anklang als Widerklang er-

[1]) Zürich Th. Schröter's Verlagshandlung 1885.

weckt, ebenso schnelle Nachfolge als Bestreitung gefunden, jene von Jena, diese von Giessen her. Das Zusammentreffen beider sich so entgegenstehenden Erscheinungen ist ein Zeichen der Zeit, die immer dringender nach dem Ende eines dreihundertjährigen, meist sehr erbittert geführten Kampfes begehrt. Denn es handelt sich bei dem kleinen Brief unter Polycarpus Namen um die grössere Frage: Sind die 7 Märtyrer-Briefe unter Ignatius' Namen, welche die episcopale Monarchie den christlichen Gemeinden Gottes aufdrängen wollen, echt, oder sind sie eine klerikale Fiction? Wenn der Polycarpus-Brief in dem seit dem 4. Jahrhundert herkömmlichen Umfang von 14 Capp. echt ist, dann sind es unabwendbar auch die 7 Bischofs-Briefe, die darin als echt bezeugt und den Gemeinden dringend empfohlen werden. Ist aber diese Empfehlung nur der Ausgang einer in den echten Polycarpus-Brief von 10 Capp. systematisch eingepflanzten Interpolation, dann sind die 7 Briefe ebenso unzweifelhaft unecht, und erst nach Polycarpus Märtyrer-Tod fingirt, um 160 u. Z., da dieser nach Emil Egli's lichtvoller Durchführung des von Waddington angebahnten Beweises am 23. Februar 155 erfolgt ist. [1]) Und wie Vieles hängt von jener Entscheidung ab für die kritische Ermittlung und Würdigung der Religion Jesu, sowol in ihrer ersten Entwicklung, als selbst in ihrem geschichtlichen Ursprung! Aber irre ich nicht, so scheint mit der noch so kleinen Schrift zum semisecularen Feste Basels, d. h. in der Editio princeps des *echten* Polycarpus-Briefes, unter Anhang der 6 Einschaltungen, welche auf eine Attestirung jener klerikalen Episteln ausgehen, der Anfang zu der kommenden, immer dringender nothwendigen Entscheidung gegeben. Das Zusammentreffen der so bald nachgefolgten literarischen Antworten, die sich wie zwei entgegengesetzte Pole zu einander verhalten, scheint dies zu bedeuten, sowol die überraschend baldige, wenigstens wesentliche Zustimmung von dem mehr als ein Menschenalter hindurch festesten Verwerfer der Interpolationsannahme, als von dem letzten deutsch-protestantischen Verfechter der Echtheit der 7 Bischofsbriefe.

* * *

Ad. Harnack [2]) hat die kleine, obwol jeder Discussion sich enthaltende Ausgabe um so weniger umgehbar gehalten, da diese seinem nachträglich erschienenen „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (I. Th.)

[1]) Vgl. „Die Zeit des Märtyriums des Polycarpus" in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1881. II S. 227 ff. — und „Zum Todestag des Polycarp" (gegen neuere Einwendungen) Das. 1883. II S. 216 ff. — Auch K. Hase hat in seiner neuen „Kirchengeschichte" I Th. (1885 S. 227 f) selbst den speziellen Beweis, dass nicht das Jahr 156, sondern das von Egli erwiesene Datum 23. Febr. 155, wodurch ja auch erst „der grosse Sabbath" zu seinem Rechte kommt, als allein zutreffend erkannt, aber merkwürdigerweise neben der deutschen Forschung denjenigen schweizerischen Gelehrten, dem wir gerade die zweifellose Berichtigung und Vollführung der von Waddington begründeten Vernichtung des Eusebischen, so lange irreführenden Ansatzes auf c. 165 u. Z. verdanken, ungenannt gelassen.

[2]) Theolog. Literaturzeitung (ed. Schürer zu Giessen) 1886, Nr. 3.

factisch entgegentritt. Also „um jeder Verwirrung vorzubeugen", hat er alsbald die ihm noch nothwendig erscheinende Einheit und Echtheit des kritischen Briefes theils mit Wiederholung von schon früher Bekanntem, theils mit dem Aufgebot einer neuen Ignatius-Ausgabe, des englischen Gelehrten Lightfoot (die im Herbst v. J. hier noch nicht vorlag) so näher zu erweisen gesucht, dass danach unsere Ausgabe von vornherein als antiquirt erscheine und in ihrer Nichtbeachtung neuerer Errungenschaften kaum zu rechtfertigen sei. Der Ton ist schroff, aber im Uebrigen ernst genug, um uns ebensobald dazu anzutreiben, einer gewissen Verwirrung und Verirrung oder Vergessenheit ein Ende zu machen.

I. Welches wären die Errungenschaften, welche unsere Ausgabe unbeachtet gelassen hätte? Es wird wohl in erster Linie Harnack's eigner Versuch einer Rettung der 7 Ignatiusbriefe gemeint sein, der darin bestand, die seit Eusebius allgemein gewordene Datirung des Ignatius-Märtyriums auf die Zeit des *Trajan* als spätere Fiction zu verwerfen, dagegen eine bei Origenes auftauchende Bezeichnung des Ignatius als dritten Bischofs von Antiochien dahin auszurechnen, dass dessen Briefe, die allerdings sonst rettungslos als ein klerikales Falsum sich erweisen würden, mehr gegen die *Mitte* des 2. Jahrhunderts rücken könnten. Aber wir brauchen hier gar nicht davon zu reden, wie wenig diese Hypothese bis dahin Anerkennung gefunden hat, so dass der Autor Anstand nimmt, sie ausdrücklich zu jenen angeblichen Errungenschaften zu rechnen: auch davon nicht, wie viel einfacher die angegebene Bischofs-Reihe sich erklären lässt. Denn wer vor Allem nach der *Zeit der Briefe* fragt, die ja selbst keinerlei spezielle Andeutung von einer Kaiser-Regierung geben, vielmehr bedenklich genug chronologisch sehr in der Luft schweben, also zu einer nähern Zeitbestimmung auf die *äussern* Zeugnisse von ihrem Dasein angewiesen ist: der hat sich nothwendig an das *älteste* derselben zu wenden. d. h. an den Polycarpusbrief der überlieferten Gestalt, um dessen Zeugniss *vor Allem und allein* nach seiner Natur, beziehungsweise in seinem Verhalten zu dem übrigen Inhalt dieses Briefes zu erfragen. Dann erst (und zwar in 4. Linie danach) kann von der Bischofs-Reihe bei Origenes die Rede sein: sofern nicht gleich diese spezielle erste Beurkundung von der Existenz der 7 Briefe sofort zur lauten Beurkundung ihres *falsarischen* Ursprungs ausschlägt, wie schon Alb. Ritschl im Anhang zu seinem Versuch über die „Entstehung der altkatholischen Kirche" (1850) sehr überzeugend gezeigt hat. Es *brauchte* also von jener Ausspinnung der Origenes-Mythe, die so viel später vortritt, bei unserer Aufgabe durchaus nicht die Rede zu sein, und *durfte* es gar nicht, sollte es nicht bei der alten Verwirrung bleiben. Qui bene distinguit, bene docet! *So steht die Sache* bei einer richtigen d. h. der chronologischen Methode, die ich von Anfang an auf dem ganzen Gebiet des ursprünglichen Christenthums, sowol des neutestamentlichen als des ausserkanonischen geltend gemacht habe, und die doch hoffentlich nie mehr sterben wird.

KOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Doch II. die Interpolations-Annahme Ritschl's selbst sei durch die neuere Forschung antiquirt, meint Harnack mit einem Schein von Recht, aber vollstem Unrecht. Denn das Wesentliche jener Annahme besteht in der Einsicht, 1) dass alle die (6) Stellen des seit Eusebius überlieferten Polycarpus-Textes, die sich auf das Leben und die Briefe des Ignatius sowol als des dazu angerufenen apostolischen Vorgängers, Paulus beziehen, den klaren Zusammenhang des sonstigen Briefes durchbrechen, der von einem ganz geschichtlichen Anlass eingegeben ist und dem sonst bekannten Wesen des Greises von Smyrna völlig entspricht; ferner 2), dass diese 6 eingeschobenen Stellen wieder unter und in sich selbst einen solchen Zusammenhang haben, dass die am Ende (cp. 13) sehr eindringlich gegebene Empfehlung der „mehr als 4" (d. h. unzweifelhaft der 7) Briefe unter Ignatius Namen mittels der fünf frühern Einschaltungen vorbereitet und eingeleitet werde; wonach deren Verfasser als derselbe erscheint, welcher die sieben Ignatiusbriefe geschrieben hat und wohl wusste, dass seine Fiction ohne gehörige Beglaubigung durch einen sonst hochgeachteten Zeugen kaum einen Eindruck machen würde. Endlich 3) dass das Ganze dieses falsarischen Schreibens — sowol der 7 Briefe selbst als ihres in Polycarpus echten Brief eingeschobenen Attestes — erst nach dem Tod des Polycarp denkbar ist. Diese Einsicht bleibt: nur die Art, wie Ritschl dieselbe im Einzelsten auszuführen, oder sie zu beweisen und anzuwenden suchte, war von Mangel behaftet.

Mangelhaft war 1) die Abtheilung des echten vom unechten Text in cp. ii in Folge der Dunkelheit des durch die damals beste Ausgabe (Hefele's) überlieferten Wort-Gefüges. In diesem cap. 11 hatte Polycarp speziell den Scandalfall zu beklagen, welcher den Hauptanlass zu dem ganzen Mahnschreiben an die fremde Gemeinde dem greisen Presbyter gegeben hatte; wie traurig, dass ein Presbyter durch Geld-Unterschlagung sich so befleckt hatte. Wer den Reichthum zum Götzen macht, fährt er fort, „tanquam inter gentes judicabitur. Qui autem judicium dei ignorant? Aut nesrimus, quia sancti mundum judicabunt? sicut Paulus docet. Dies bot Hefele's Ausgabe, und danach hat Ritschl ganz consequent den Einschritt (vom ursprünglichen Gefüge zu der folgenden Erinnerung an Paulus und dessen Briefe) vor das Qui autem gesetzt. Nur kam es dabei zu keinem rechten Sinn. und die im Munde des echten Polycarp so treffende Sentenz „quia *sancti* mundum judicabunt" verfiel nun in das Gebiet des Unechten. Ritschl versuchte zwar diese Dunkelheiten als Kriterium der „Unechtheit" geltend zu machen; aber hülflos. Anderseits 2) war auch innerhalb der als unecht sich ergebenden Stellen das Wortgefüge sehr unklar, sowohl in cp. 11 med. als cp. 12 in., weil da nur der Vetus Latinus, schlecht corrigirt und interpungirt vorlag. Endlich 3) kam dazu, dass gerade in jener Zeit durch Cureton zuerst die 3 Syrischen Ignaz-Briefe herausgegeben waren, die mehrfach ein weit verständlicheres Gefüge als die 7 boten, deren Textgestalt damals äusserst schwankend und dunkel war; so erschien die ohnehin so viel ein-

fachere Gestalt des Syrus als die ältere, und damit erwachte bald in Cureton, Bunsen, Ritschl und Lipsius die Hoffnung, hier endlich den echten Kern der so buntfarbig und weitschichtig gewordenen Ignaz-Geschichte und -Literatur vorzufinden, welche in der Siebengestalt doch mehrfach bis zum Unfassbaren abenteuerlich ist.

Hiernach glaubte Ritschl die Einsicht, dass der echte Polycarpus-Brief zu Gunsten der *sieben* Ignatii interpolirt *ist*, näher so taxiren zu können und zu sollen, dass der Verfälscher jenes Briefes ähnlich auch die „drei echten" Ignaze interpolirt und zu den 7 erweitert habe. Auch Solche, die sonst sehr geneigt sind, keinerlei Fälschen in der Nachfolge Christi so leicht zuzugeben, oder doch, wo einmal unabweislich ein Falsum vorliegt, dies auf ein möglichstes Minimum herabzudrücken, konnten in eine so künstliche Complication sich nicht finden, so viel Apologetik nicht zugeben, und so verloren gar Manche den Glauben an die ganze Interpolations-Hypothese. Wogegen Solche, welche gleichfalls ganz geneigt waren, in der kürzern Syrischen Gestalt das Aeltere zu sehen, aber auch in dieser die Fiction nicht verkennen konnten, gar nicht gehindert waren, das Recht in Ritschl's Einsicht, dass unser Polycarp-Brief zu Gunsten der 7 interpolirt *ist*, unentwegt festzuhalten, wie es sowohl in der „Religion Jesu" (1857) als in den Schriften „Der Ursprung unserer Evangelien" (gegen Tischendorf's Peroclamen, 1866), „Die Evangelien" (1870 u. 1876. S. 639) und „Jesus Nazarenus" (1882 S. 24) von mir geschehen ist.

Inzwischen ist seitdem wirklich ein entschiedener Fortschritt in der Gestaltung des Textes, sowol der 7 Briefe als des Polycarpus-Schreibens vulgärer Form eingetreten durch Th. Zahn, schon in seinem grossen, gleichviel wie entschieden apologetisch gehaltenen Werke „Ignatius von Antiochien" (1873), besonders aber in der darauf gefolgten Ausgabe der Ignatiana in der Leipziger Edition der Patres Apostolici von 1876, wodurch die neuen, besonders von Dressel im Vatikan angestellten Handschriften-Vergleichungen zu einer kritischen Verwerthung gelangt sind, die rein textual eine Zierde philologischer Wissenschaft bleiben wird, wenn auch die von privaten Wünschen eingegebenen chronologischen Ansätze von eignen Freunden aufgegeben sind und nicht durchdringen werden. Was aber ist der Erfolg dieses textkritischen Fortschrittes für unsere prinzipielle Frage? Die *Beseitigung* der drei grossen Schatten, welche Ritschl's Einsicht in die zwei verschiedenen Hände in Polycarpus vulgaris getrübt und gelähmt haben.

Denn 1) das unglückliche „autem" in cp. 11 med. ist durch Zahn dahin gefallen, urkundlich als das Product eines nicht Griechisch verstehenden Herausgebers erwiesen, der „gentes, qui" (d. h. ἔθνη oder ἐθνικοί, οἵ) nicht verstand, und darum einen neuen Satz anhob. Sobald dies autem wegfällt, ergiebt sich sofort der Einschnitt vor „sicut Paulus docet", wie in meiner Ausgabe nun ausgeführt ist. 2) Ebenso einfach hat Zahn bei cp. 12 in. (p. 8 m. Ausg.) das bei Hefele gebliebene Dunkel durch bessere Interpunction und richtiges Verständniss des

„modo" (*μόνον*) zu beseitigen angehoben und sonst ganz richtig die Parallelität des ganzen Passus mit ep. 3 (d. h. der zweiten Interpolation) erkannt.

3) Das Werthvollste aber, was Zahn's textkritischer Fortschritt geleistet hat, betrifft jene seitdem *völlig* abgethane Vermuthung, die 3 syrischen Ignaze seien die ältern, gar die echten! Sie bestehen nur in einer erbaulichen Verkürzung der 7, die ja kaum Einer bei sonst besten Nervenkräften hinter einander zu lesen im Stande sein wird. Was schon Andere seit 1866 zu erkennen begannen, hat Zahn in dem ersten Werke so völlig erwiesen, wie ich es in meiner Recension desselben (Jenaer Literaturzeitung 1874, Nr. 10) freudig anerkannt habe. Mögen die 7 Briefe an Unnatürlichkeit und Abenteuerlichkeit die erbaulichern 3 noch so weit übertreffen, sie sind es, die in richtiger Textgestalt den Grund zu der so vielgestaltig gewordenen Ignaz-Literatur ausmachen, — sie sind das Original der ganzen allerdings geradezu *genial excentrischen* Bemühung eines italischen Klerikers, das Märtyrerthum der Christenheit, das seit Polycarpus' Scheiterhaufen immer furchtbarer geworden war, in der Einen Gestalt eines den Bestien vorgeworfenen Antiochenischen, todesmuthig gewesenen Blutzeugen personificirt, zum begeisternden Verkündiger des in solcher Noth doppelt bedurften Festigung der Kirche, d. h. der souveränen Episcopates zu machen: sie sind das Original dieser ersten *pia fraus*, welche „in maiorem dei gloriam" sein sollend *für* das Heil der Kirche, in Wahrheit *gegen* ihre Freiheit verübt worden ist.

Dazu schlägt sofort die so eifrige Bemühung Zahn's aus, den Schatten eines solchen, gleichviel wie gut gemeinten, *Betruges* von der Kirche abzuwenden, d. h. die Echtheit der 7 Märtyrer-Briefe mit dem Aufgebot aller Gelehrsamkeit vorstellig zu machen. Sie sind hierdurch nur um so einfacher gerichtet, nebst allen davon ausgegangenen Verkürzungen (zu 3) oder Erweiterungen (zu 12, ja 15), sobald anderseits die Entdeckung Ritschl's, dass der Verfasser der 7 den echten Polycarpus-Brief zur Attestirung derselben interpolirt hat, von ihren Mängeln durch den neuen textkritischen Fortschritt befreit ist.

Nur Ein textuales Dunkel war auch von Th. Zahn noch nicht aufgehellt. In ep. 11 hat Polyc. das Vorgehen des schuldigen Presbyter beklagt, die Philippier aber ermahnt, selbst von aller Habsucht und allem Trug und allem Bösen abzulassen. Zu dem Bestreben aber, die Gemeinden recht fügsam zu machen für das episcopale Joch, gehört die Neigung des „Ignatius", diese möglichst hochzustellen und ihnen Lob zu spenden (in fast allen Briefen). Das kann auch der Polyc. Ignatianus nicht lassen, und lässt auf einmal den alten Presbyter so fortfahren: Ich freilich habe von Euch gar nichts so Schlimmes erlebt und gehört; denn der beatus Paulus hat ja bei Euch gewirkt, „qui estis in principio epistulae eius"! Was heisst das? Ein Fehler muss da sein: und der griech. Text fehlt. Man wollte nun das Wort „epistulae" corrigiren zu ecclesiae oder gar evangelii! Alles das ist schon textual unmöglich, aber auch nicht wahr. Denn die Philippier

sind ja nicht in principio der apostolischen Wirksamkeit bekehrt worden, sondern erst auf der letzten Missionsreise (Apg. 16). Künstlich war die Deutung des einmal uncorrigirbaren Wortes epistulae, die ganze Wirksamkeit des Paulus als einen „Brief" Gottes zu seiner Bezeugung (nach dem Vergleich des Paulus II Cor. 3,2) bezeichnet zu sehen; sie ist mit Recht von Zahn als zu witzig abgelehnt; und abermals wäre es nicht wahr, dass die Philippier im Anfang *dieses* Briefes (Gottes für Paulus) stünden. Zahn (Ed. Epp. Ign. und Polyc. 1876, S. 127 gesteht: Locum coniectando sanari vel interpretando defendi posse despero. Er wollte noch an eine falsche Uebersetzung denken, etwa sollte principium aus ἀρχεῖον (Ign. ad Phild. 8) hervorgegangen sein: aber schon Funk hat dies „Archiv" nicht verstehen können. Es blieb aber der Verdacht, dem Interpres sei überhaupt nicht zu trauen; und dieses Dunkel wollte Z. auch gegen die fatale Interpolations-Annahme überhaupt benutzen. Doch es bedurfte nur der Methode, nicht an dem einen Wort des Anstosses zu kleben, sondern den Zusammenhang reden zu lassen, und siehe: es bedarf nur des Zusatzes eines Buchstabens und alles wird auch hier heil und hell. (vgl. m. Ausg. S. 11 f.). Es war geschrieben QUJESTESTJS d. h. qui est testis! Die Philippier werden ja im I. cap. des Paulinischen Briefes an sie, sogar *alle*, ganz ausnehmend belobt; und desshalb fährt nun Polyc. ign. fort: „de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis", nämlich bei der Voraussetzung, alle Paulus-Briefe seien in allen Gemeinden desselben gelesen worden. Was Smith (Scholia) schon früher als das allein denkbare erkannt hatte, dass hier die Philippier in Paulus Brief an sie gelobt (laudati) sein müssten, das ist nun textual erreicht.

Im Lichte aber dieser Lösung des letzten und störendsten Text-Räthsels hat auch das letzte Refugium, welches Zahn gegen Ritschl suchte, sein Ende: und alle 6 auf Ignatius und dessen Vorgänger Paulus bezüglichen Zusätze schliessen sich nun um so klarer auf's engste zusammen. Denn jene 4. Einschaltung (cp. 11 m.), welche das 1. Kapitel des Paulusbriefes an die Philippier allen apostolischen Gemeinden bekannt geworden erklärt, weist nun zweifellos auf die 2. zurück (in cp. 3), nach welcher auch den Philippiern alle andern Briefe des Paulus zugekommen sind; anderseits weist sie auf die nachfolgende 5. hin (cp. 12 in.), welche die apostolische Briefsammlung (z. B. den Epheserbrief) neben dem A T. (des Psalms 4) selbst zum Range „heiliger Schriften" erhebt. In zweiter Linie aber verbindet sich jene 2. Einschaltung (cp. 3), die den Apostel in der Weisheit seiner Briefe gefeiert hat, mit der nachfolgenden 3. (cp. 9), die ihn nun auch als Märtyrer preist, zusammen mit den nachgefolgten Märtyrern, welche einst über Philippi (nach Rom) geführt worden sind, und deren Haupt Ignatius sei. Diese aber wurden gleich zu Anfang (cp. 1 in.) mit einem kurzen Einschiebsel (hier noch in vorsichtigster Stille, ungenannt) in die Thüre des Polycarpus-Briefes eingeführt; und dies findet endlich seinen Abschluss in der letzten, grossen Einschaltung (cp. 13), welche nach der vorher (cp. 12 in.)

erfolgten Consecration der apostolischen Briefsammlung die neue Briefsammlung des nachapostolischen Märtyrer-Hauptes nunmehr auf's lauteste den Philippiern und allen Gemeinden als höchst nützlich zur kirchlichen Erbauung empfiehlt (Vgl. m. S. 12). So klug und consequent ist die ganze sechsgliedrige Einschaltung bis zu diesem Hauptziel angelegt, nachdem alles Dunkel über die vierte beseitigt ist.

III. So weit der Fortschritt auf diesem principiellen Gebiet der ganzen Ignatius-Frage, in Betreff der innern Natur des ältesten Zeugnisses vom Dasein der sieben Briefe, seit Ritschl's kritischem Anfang, — ein Fortschritt, der endlich in einer wirklichen *Textausgabe* durchzuführen war, zunächst in der knappen Form einer für akademische Kreise bestimmten Text-Vorlage, um zum unentbehrlichen Hülfsmittel für jede Erörterung zu dienen (m. S. 2).

Aber gerade diese objective, gar nicht streitende *Darlegung* des ursprünglichen Polycarpus-Textes in seinem so klaren, dem geschichtlichen Anlass so plan entsprechenden Gang, wie auch des eingelagerten Ignazischen Wespennestes, in seinem ebenso eng geschlossenen Zusammenhang, — diese, kein Wort auf beiden Seiten verletzende, haarscharfe Scheidung des echten Grundes von dem nachgefolgten Eingriff zur Attestirung der bischöflichen Briefsammlung, — gerade diese Einfachheit scheint so sehr den Eindruck gemacht zu haben, damit schon werde das Ende der langen Ignazius-Torturen gekommen sein, dass im Besondern der Verfasser der jüngsten „Dogmengeschichte" des 2. Jahrhunderts seinen Verdruss darüber gar nicht hat verbergen können. Denn die Ignatius-Frage ist „eine der wichtigsten in der ganzen urchristlichen Literargeschichte". Ist nun in einer solchen, mindestens factisch vorausgesetzt worden, der *greise Presbyter* von Smyrna habe die ganz *neue Theologie* der 7 Briefe, sowie das ihm selbst in der 7. dieser Episteln (ad Polycarpum) gewordene Avancement zum *jungen Bischof* eigenhändig (in cp. 13) contrasignirt und gepriesen, — ist dies aber schon durch die blosse Textrecension des Briefes des Smyrnäischen Kirchenhauptes, ohne noch viel Streites zu bedürfen, in das Register der klerikalen Mythen und Fabeln gefallen, und besagte Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts also gerade an einem Hauptpunkte krank zur Welt gekommen: so ist das natürlich im höchsten Grade unwillkommen.

Darum durfte an unserer Ausgabe kein gutes Haar bleiben, Nichts davon anerkannt werden. In recht oberflächlicher Weise wird darüber referirt. Die doch zum erstenmal textgemäss gegebene *Gliederung* des resultirenden echten Briefes und die sie bewährende „Summa Epistulae" wird überflogen, und die Lösung des Haupt-Räthsels mit einem muntern „sic" zu Boden gedrückt: eine Lösung, die man anderorts einfach unwidersprechlich befunden hat, wird nun mit Verachtung zur Seite gewiesen; und das geschieht von demselben Schriftsteller, der einst in seiner Ausgabe des I. Clemens-Briefes (p. LIX.) das desperate „qui estis" (Polyc. 11) nur mit Smith' Zusatz (laudati) zu einem Sinn bringen zu können einsah, obwol dies *der*gestalt textual undurchführ-

bar blieb. Das aber, wodurch die richtige Einsicht ihre Durchführung gefunden hat, das wird verlacht! Oder sollte es wirklich unmöglich scheinen, dass ein einfaches EST aus einem unverstandenen ESTEST hervorging? Oder fällt es auf, dass ein archetypus auch für die Handschriften des Vetus Latinus hierbei unterstellt wird? Ist denn nicht auch in cp. 2 der Fehler „multo crrore" (für *τὴν τῶν πολλῶν πλάνην*) in *allen* unsern Handschriften enthalten, weil in der Grund-Abschrift durch irgend ein Versehen die Endsylbe (multo)*rum* abfällig geworden war? Denn an einem griechischen Text kann dieser Fehler nicht liegen.

Was also soll ein solches Absprechen, und Hochfahren überhaupt ohne allen Grund? Ist das ein wissenschaftliches Referiren, oder ein Parteitreiben, das längst antiquirt sein sollte?

IV. Fragen wir endlich, womit will Harnack die jetzt, nach der neuen Handschriften-Vergleichung nur ebenso berichtigte als befestigte Einsicht Ritschl's umstürzen, — womit die Einheit, also volle Echtheit des überlieferten Polycarpustextes (und das hiesse ja ebensobald, die Echtheit der 7 Briefe selbst) gegen jene Einsicht beweisen, so fehlt es allerdings nicht an Ueberraschungen.

Er beginnt mit dem Rufe: „Der Polycarpusbrief ist entweder echt oder unecht": eine Interpolations-Annahme sei von vornherein ausgeschlossen? Ist solche ganz nackte petitio principii (oder Diktatur) Ernst oder was eigentlich? Ich verstehe nicht. Weiter unten nimmt er selbst dies zurück. Ja, es sei wohl berechtigt, auchbei diesem urchristlichen Schriftstück eine Interpolation anzunehmen, aber das sei nur für Ritschl anno 1850) im Recht gewesen; jetzt (etwa seit Errechnung der Origenes-Mythe über Ignatius?) sei das nicht mehr der Fall. Als wenn die Einsicht, dass ein Schriftstück zwei Hände aufzeigt, von irgend welchen *äussern* Umständen abhinge, um je zu verschiedener Zeit zu gelten oder nicht zu gelten, und es dabei nach der Mode ginge, wie beim Kleiderzuschnitt.

Auch das Schreckmittel hilft nicht, als wenn von mir wie von Ritschl „fast die Hälfte des Briefes" (S. 55) auf Interpolation angesehen werde. Von den 14 cpp. des herkömmlichen Textes sind es nicht 6 bis 7 sondern 3 und $^3/_3$, die in diesen Betracht kommen. Und ist die „Zwölfapostellehre" unter den Händen der späteren „Verbesserer" (in Wahrheit Verfälscher) zum Besten immer mehr wachsender klerikaler Bedürfnisse und „Fortschritte" nicht noch umfangreicher geworden?

Aber die Einheit des ganzen Briefes werde schon durch die Beobachtung evident, mit welcher (wie nach Z. scheint) und Lightfoot schon früher den Streit Zahn's (Ignatius S. 494 f) gegen Ritschl unterstützt hatten, dass in dem beanstandeten cp. 3 dieselbe *Häufung der Relativa* vorkomme (*ὅς.. ὅς.. εἰς ἅς.. ἥτις*), als in dem vorausgehenden echten Theil, cp. 1. *ὅς.. ὅν.. εἰς ὅν.. εἰς ἥν*: cp. 2: *ᾧ.. ᾧ.. ἅς.. οὗ*. Schon Zahn hätte sich hüten sollen, eine solche Entdeckung in seiner Ed. Ignat. (p. XLVI) sich anzueignen: denn sie beruht auf

seltsamster Vergessenheit. Als wenn nicht Ignatius auch in den eignen Briefen zu solchen Anhäufungen sehr geneigt wäre, besonders in rhetorisirenden Bekenntniss-Stellen, wie sie ihm bei Polyc. cp. 1—2 vorlagen! Vgl. Ignat. ad. Ephes.: 11: *ἐν ᾧ.. ἐν οἷς.. ἧς.. οἷ καί.*: Ad. Magn. 1: *ἐν οἷς.. ἐν αἷς.. ἧς.. ἐν ᾧ*: cp. 9: *ἐν ἧ.. ὅ.. ὃ οὐ.. οὗ.. ὃν..* Ad. Trall: 9: *ὧς.. ὃς καί.. οὗ καί.. ὃν Χωρίς*! Polycarpus selbst aber hat in cp. 1 u. 2 diese Häufung, weil er hier den Hauptleitfaden für seine Mahnung an die Philippier, den I. Petrusbrief vor sich gehabt hat, ihn sowol verkürzend als erweiternd; und dieser bietet gleich in seinem ersten Satze folgende Schnur von Relativen (I, 6—12): *ἐν ᾧ.. ὃν.. εἰς ὃν.. περὶ ἧς.. οἵς.. ἃ νῦν ..εἰς ἃ*: in der Weise auch anderer Schriftsteller 2. Jahrhunderts, die ihre Gedanken mehr anreihen als entwickeln. *Was* nun ist hier kaum zu verantworten?

Doch hat Polycarpus den I Clemensbrief zahlreich benutzt, was namentlich Zahn in seiner Abhandlung über die literarische Abhängigkeit der Ignatiana von ausserkanonischen Schriften („Ignatius von Ant." S. 616 f.) sehr objectiv gezeigt, Ha. bei Anfertigung der Prolegomena zu seiner Ausgabe des I Clem.-Briefes (p. LVII f.) noch weiter auszuführen sich bemüht hat. Nun aber betrifft diese Abhängigkeit von der altrömischen Epistel nicht blos die echten Theile, sondern auch die angefochtenen. Also wäre es interessant, zu erfahren, wie ich mich mit dieser Beobachtung auseinandergesetzt habe? Ganz einfach dadurch, dass ich Zahn's Untersuchung nicht blos auf S. 617 sondern auch S. 618 gelesen und in vollem Recht befunden habe, wonach auch *Ignatius* unverkennbar mit von der altrömischen Epistel sich abhängig zeigt. Nur hat Ha. schon damals merkwürdigst den genannten Theil der Untersuchung Zahn's ganz überschlagen, und daher seine Entgegenstellung gegen den unbefangern Beobachter.

Interessanter ist, was Dr. Lightfoot allerjüngst besonders beobachtet hat. Eine Reihe von Ausdrücken, die dem Polycarp sonst sehr geläufig sind, bei Ignatius dagegen nur selten, oder derart sich gar nicht finden — wie „fern" von aller Ungerechtigkeit, „Gebote" des Herrn, „Gerechtigkeit", „gegebener oder überlieferter" Glaube, „Gott und Christus" (— kommen gerade in dem Zusatz cp. 3 vereinigt vor. Dies führt sehr dankenswerth zu noch näherer Einsicht in den Zusammenhang der ganzen Interpolation mit dem Plan und Ziel der 7-Briefe-Unternehmung überhaupt. Die dem italischen Kleriker zur Festigung der Kirche nothwendig erscheinende Erhebung des Presbyterates zum monarchischen Episcopate, und des Glaubens an J. Ch. „den Sohn Gottes" zu dem an J. Ch. *„unsern Gott"*, gegen Gnosis wie gegen Judaïsmus, — diesen dem *Wesen* des Briefes Polycarps widersprechenden Fortschritt sucht der Neuerer lediglich in den 7 Briefen durchzuführen; das weitere Postulat, dass in der episcopalen Kirche „Christi unseres Gottes" fortan nicht mehr diese oder jene veraltete Greisenworte oder Lehren Einzelner, sondern apostolische Schrifturkunden (*ἀρχεῖα*) in Form der Sammlung von Evangelienbüchern und von Apostelbriefen, die Lehrautorität werden, — dies unterstellt er der

ersten Seite nach in den eigenen Briefen: das zweite dagegen sucht er durch den Mund des Polycarpus selbst einzuführen, der ja die Paulusbriefe factisch so zahlreich benutzt hat (in cp. 3. 11. 12.). Durch denselben Mund aber sucht er noch das „veraltete" einseitige Betonen der „Gebote" des Herrn zur Herstellung der „Gerechtigkeit" als höchsten Zieles aller Christlichkeit dahin zu überwinden, dass die „Pistis", und — zwar die rechtgläubige nachpaulinische *Pistis* als die „Mutter" aller wahren Christlichkeit anerkannt werde, aus der die „Agape" hervorgeht, durch welche allein die geforderte „Gerechtigkeit", auch wirklich zu *erfüllen* stehe. Dieses führt der Fortschritts-Theolog der 7 Briefe durch den Mund des Polycarpus alsbald nach dessen erster, prinzipieller Mahnung zur „Gerechtigkeit" (cp. 2) in einem eigenen Kapitel aus, also natürlich unter möglichst völliger Aneignung Polycarpischer Ausdrucksweise. Dies „neue Gerechtigkeitskapitel" im erweiterten Brief aber fand naturgemäss auch in dem folgenden Zusatz-Kapitel seinen Refrain, das den Paulus und alle Apostel als Vorgänger des jetzigen Märtyriums preist (cp. 9), im Anschluss an die Forderung des alten Polycarp (cp. 8), Christo auch im Leiden nachzufolgen, wie an den berühmten Preis des „Petrus und Paulus", die als „Märtyrer" an den ihnen gebührenden Ort der Herrlichkeit gekommen sind, bei I Klemens in dem cp. 5, das „Ignatius" schon in den eigenen Briefen (Rom. 2 und 4) im Auge gehabt hat. Damit erledigt sich jeder Anstoss. Denn dass der Verfasser, um seinem Hauptwerk das unentbehrliche Attest durch den Polycarpus-Brief zu geben, bei dessen Erneuerung und Erweiterung, überhaupt möglichst in dessen Ton sich zu halten bemühte, ist ebenso natürlich als z. B. der Nachpaulinische Streiter gegen Marcion im I Br. an Timotheus den Ton des grossen Apostels einzuhalten bemüht gewesen ist. Aber ebenso natürlich ist dies beiden Fortschritts-Theologen nicht ganz gelungen; und wie durchgreifend der italische Kleriker, der unter Ignatius Namen in den 7 Briefen sich ganz frei erging, selbst als Nachpolycarp die eigene Hand in allen 6 Einschaltungen genügend verrathen hat, das hat schon Ritschl zu zeigen angehoben, Zahn in der Ed. noch weiter belegt, und noch weitere immer überraschendere Ergänzung kann Jeder finden „qui epistulas VII episcopales contalerit ipsus". (m. S. 12)

Harnack hat mit allem Eifer auch nicht Ein Wort der ersten Ausgabe der Epistula Polycarpi genuina erschüttert, vielmehr nur willkommen dazu beigetragen, diese auch antithetisch als so unerschütterlich zu zeigen, dass wir nun um so sicherer das Resultat ziehen dürfen.

So gewiss Zahn's grossartig angelegtes und bleibend nützliches Werk die 7 Ignatius-Briefe als den Grund aller Ignaziana aufgezeigt hat: so klar hat sich Ritschl's ältere Entdeckung, dass der Polycarpusbrief zu Gunsten der 7 systematisch interpolirt ist, seit der neuern Handschriften-Vergleichung immer völliger bewährt. Und was folgt hieraus?

Die 7 Märtyrerbriefe bestehen in einer kirchlichen Dichtung, welche ein für den Todesmuth der Christenheit begeisterter Kleriker zur möglichsten Festigung der unter Marc Aurel immer tödtlicher bedrohten Kirche des gekreuzigten Gottessohnes, mit der Genialität der damals exzentrischen Stimmung verfasst hat, nach dem Märtyrium des Polycarp vom 23. Febr. 155, und jedenfalls schon einige Jahre vor dem „Peregrinus" des Lucian von 166, kurz netto um 160 u. Z. Angeregt zu solcher Form einer dringenden Mahnung an alle Kirchen war er dabei von dem Sendschreiben, welches derselbe Polycarp von Smyrna um 147 bis 150 u. Z. an die durch einen Scandalfall und das Eindringen der Gnosis verstörte Gemeinde von Philippi gerichtet hatte, über welche Stadt hin die römische Heerstrasse, die via Egnatia oder Ignatia führte, auf der in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts zwei bekenntnisstreue Christen „Zosimus und Rufus" (Polyc. cp. 9) zum Amphitheater nach Rom deportirt waren. Diesen Brief aber benutzte der Verfasser, um durch eine *erweiterte Ausgabe* desselben, die jedoch Ueberschrift und den ersten Anfang, sowie Mitte und das Ende völlig intact liess, seinem Werke das nöthig erachtete Ansehen „zur grössern Ehre Gottes" zu sichern. Nur ist ihm dies trotz aller bemühter Verkleidung (wahrscheinlich gleich wegen des enormen Brief-Gewimmels in cp. 13, das sofort Jeden stutzig macht) bis zum 3. Jahrhundert nicht recht oder gar nicht gelungen; erst von Eusebius' Echterklärung an völliger, aber niemals ganz. Denn das Bewusstsein von einem frei dichtenden Grunde in diesen 7 Märtyrer-Reise-Briefen ist so mächtig geblieben, dass man sie in der freiesten und buntesten Weise für noch spätere kirchliche Zwecke weiter auszuspinnen oder auch erbaulicher zu kürzen sich berechtigt hielt. Aber selbst den im Ganzen so greiflich echten Brief des an sich so gefeierten Polycarpus hat man in Folge seiner Verkettung mit den dubiosen Sieben-Briefen fortan so misstrauisch angesehen, dass nur zwei Grundtextzeugen auf unsere Zeit gekommen sind (m. S. 4). — Wie weit nun die Geschichtlichkeit des antiochenischen Blutzeugen reiche, den der Verf. zur persönlichen Vorstellung des ganzen urchristlichen Märtyrerthums jener Zeit gewählt hat, — das ist eine besondere Frage. Doch ganz abgesehen hiervon, behalten die 7 Ignatius-Originale den höchsten Werth für die Geschichte der Mitte des 2. Jahrhunderts, beim Uebergang der urchristlichen Kirche „Gottes", die in Christus Jesus auf den Grund seines Evangeliums sich erbaut hat, zu der altkatholischen Episcopal Kirche „Jesu Christi unseres Gottes", die auf dem Grunde der Apostel und zwar Apostel-Schriften beruhe. In Betreff dieser Urgeschichte des Christenthums darf ich um so freudiger auf das frühere Werk „Die Religion Jesu in ihrer ersten Entwicklung" (1857) verweisen, als dieser erste Versuch, das positive Resultat der früher so negativ erschienenen Kritik zusammenzufassen, einerseits auf der neuen Erkenntniss vom kürzesten Evangelium als dem ältesten unter allen, anderseits auf der Lösung des Polycarpus aus der Ignatius-Umgarnung beruht. Und wie jene seitdem fast allgemein siegreich geworden ist,

so dürfte auch diese wohl für immer gesichert sein, wenn man dagegen nur so aufzutreten vermag, wie hier nachzuweisen sobald die Gelegenheit sich dargeboten hat.

* * *

Recht merkwürdig trifft es sich dabei, dass der bisher eifrigste Gegner des von mir in der „Religion Jesu" angebahnten positiven Fortschritts über eine ältere Kritik, der Herausgaber der Zeitschrift für Wissensch. Theologie, nachdem er über ein Menschenalter hindurch bis in die neueste Zeit auch jene Einsicht Ritschls negirt hatte, nunmehr alsbald schon nach der Kunde einer ersten Edition des echten Polycarpusbriefes, oder ganz von selbst mit einer ähnlichen gefolgt ist (Z. W. Th. 1886. I.). Eine nähere Betrachtung derselben darf ich vorbehalten.

Zwingli-Autographen im Elsass.

Von Studien-Direktor *Lic. Erichson* in Strassburg.

I. Schlettstadt. Stadtbibliothek.

M S S. der Bibliothek des Beatus Rhenanus, welche dieser seiner Vaterstadt Schlettstadt vermachte.

1519, Februar 20. Brief mit Zwingli's Siegel. Adresse: „*Beato Rhenano* viro vere christiano gen *Basel* zum Sässel. Ex Tiguro anno 1519 8° Klas martias. Keine Unterschrift. — Opera ed. Schuler-Schulthess suppl. fasciculus, 15.

1519, März 10. Brief mit Zwingli's Siegel. Adresse: Eruditissimo viro *Beato Rhenano* suo amico. Ex Tig.. VII Id. martii 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 17.

1519, März 21. Brief mit Zwingli's Siegel. Adresse: Eruditissimo viro *B. Rhenano* gen *Basel* zum Sässel. Ex Tiguro ipsa die Benedicti 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 17.

1519, März 25. Brief mit Spuren von Wachsverschluss. Kein Siegel. Sechs Verschickungsschnitte. Adresse: *Beato Rhenano* viro *eruditissimo* gen *Basel* zum Sässel. 8 Klas Apr. 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 18.

1519, April 24. Brief mit Zwingli's Siegel. Adresse: *Beat. Rhen.* viro doctissimo amico incomparabili gen *Basel* zum Sässel. Ex Tig. 8 Klas maji 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 19.

1519, Mai 2. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Beato Rhenano* viro doctissimo amico incomparabili. Ex Tiguro 2 die maji 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 20.

1519, Mai 21. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Beato Rhenano* amico charissimo. Ex Tiguro XII Klas Junii 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl.fascic., 21.

(1519), Juni 7. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Beato Rhenano* vere christiano viro amico incomparabili gen *Basel* zum Sässel. 7. Junii. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 21.

1519, Juni 25. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Beato Rhenano* vere christianissimo amico incomparabili. Tiguri 1519 VII Klas Julii. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 22.

1519, Juli 2. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Rhenano* suo vere *Beato*. Ex Tiguro VI nonas Julii 1519. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 23.

1520, Juni 17. Brief mit Spuren von Wachsverschluss und sechs Verschickungsschnitten. Adr.: *Beato Rhenano* Selestadiensi viro doctissimo et integerrimo Amicorum Summo. *S . . . tad.* Ex Tig. decima septima die juni. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 24. Theilweise Roehrich Mitth. I, 105.

1520, Okt. 12. Brief mit Spuren von Wachsverschluss. Adr.: *Beato Rhenano* amico cariss. gen *Basel* zum Sässel. Ex Tig. 4 idus octob. XX. Keine Unterschrift. — Opera suppl. fascic., 28.

1521, März 8. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Rhenano* suo gen *Basel*. Ex Tiguro 8 martii 1521. Unterschrift: *ὁ Ζυίγγλιος*. Opera suppl. fascic., 29.

1521, März 31. Brief mit Zwingli's Siegel. Adr.: *Beato Rhenano* amico cariss. gen *Basel* zum Sässel. Ex Tiguro die Veneris pascae XXI. Unterschrift: Zwinglius tuus. — Opera suppl. fascic. 30.

1521, Dec. 25. Brief mit Spuren von Wachsverschluss und Verschickungsschnitten. Adr.: Doctissimo viro *B. Rhenano* vere Christiano fratri carissimo gen *Basel*. Tiguri Die nativitatis XXI. Unterschrift: H. Zwinglius. — Opera suppl. fascic., 30.

1522, März 25. Brief mit Spuren von Wachs. Adresse: *Beato Rhenano* amico carissimo gen *Basel* zum Sässel. Ex Tig. 1522 XXV die Martii. Unterschrift: Huldr. Zwinglius. — Opera VII. 192.

1522, Juli 30. Brief mit Spuren von Wachs und Verschickungsschnitten (am Rand zerrissen.) Adr: *Beato Rhenano* viro piissimo et doctissimo *Sledstatt*. Ex Tig. 3 Klas aug. 1522. Unterschrift am Rand: Huld. Zwinglius tuus. — Opera suppl. fascic., 31.

II. Strassburg. Stadt- und Thomas-Archiv.

1524, Aug. 6. Brief. Ulr. Zwinglius *Nicol. Kniebys*. Ex Tig. 6 die aug. XXIV. Unterschrift: Huldrych Zwinglius tuus ex animo. — *Abschrift* im Thomasarchiv: Epistolae et scripta varia XVI. saec. Bd. X. Roehrich, Gesch. der Reformation im Elsass I. 453.

1525, Sept. 13. Brief, ein halbes Blatt, mit Verschickungsschnitten. ohne Adresse. Ohne Unterschrift, aber mit der Notiz von C. Hubert's Hand: Hulderychi Zwinglii manus. — Opera Schuler-Sch. VII. 405. Thomasarchiv. Lettres diverses du 16ᵉ siècle.

1527, April 30. Zwinglius *Brugnero.* Tig. pridie Klas Majas 1527. Op. Schuler-Sch. VIII. 57. Das Original befand sich, laut Verzeichniss, im 1. Band der Epistolae manuscriptae der 1870 verbrannten Seminarbibliothek zu Strassburg.

1527, Aug. 8. Brief. Adr.: *Volffgango Capitoni* apud Argentoratum Evangelii ministro fratri suo charissimo. Gratiam et pacem a domino. Librum Cellarii legere quum non possum, Leoni eum tradidi legendum .... aut scribam aut ore hominis mandabo. Vale cum Bucero et fratribus cunctis. 8 die Augusti MDXXVII Tiguri. Unterschrift: Huldr. Zwinglius tuus imo vester. — *Ineditum* — *Abschrift* im Thomasarchiv. Lettres diverses relatives à l'historie de la Réformation, in 4°. Bd. V, 345. Darauf bezieht sich die Antwort Capito's an Zwingli vom 18. Aug. 1527. Opera VIII, 83.

1529, Dec. 9. Zwinglius dilectis in Christo *fratribus Bernensibus* Tiguri 9 die Decembris 1529 Unterschrift H. Z. — Opera Schuler-Schulth. VIII. 380 — *Abschrift* im Thomasarchiv. Lettres diverses du 16e siècle.

1530, Febr. 27. und 28. Brief mit Spuren von Siegel und acht Verschickungsschnitten. Adresse: An Herrn *Jacob Sturmen* ze *Strasburg,* oder in synem abwesen hern *Cunradt Joham* syn lieben vertrauten hern Strasburg .... Usz Zurich am letsten tag februarii, des teils hab ich gestern, das ubrig hütt geschriben 1530. Unterschrift: Huldreich Zwingli euer willger. — *Deutsch;* davon in Opera VIII, 422 eine lateinische Uebersetzung, welche die Herausgeber der Opera irrthümlicher Weise für das Original gehalten haben. Eine Inhaltsangabe bei *Virk:* Politische Korrespondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation. 1882. — *Ineditum.* — Stadtarchiv A A, Nr. 425.

1530, Aug. 31. Brief mit Spuren von Siegel und 8 Verschickungsschnitten. Adr.: *Capitoni* domino et fratri suo charissimo. Tiguri ultima augusti 1530. Unterschrift: U. Zwinglius tuus — Opera Sch. VIII, 503. — Thomasarchiv. Lad. 21. Epistolae Capitonis et ad eum.

1531, Juni 27. Brief. Adresse: *Wolffgango Capitoni* viro doctissimo atque piissimo domino ac fratri suo colendissimo. Gratiam et pacem a domino. Ego observandissimo Capito prorsus nihil habeo quod magnopere per Epistolam significare referat .... mediocriter habent. Vale et fratres omnes cum Bucero, si rediit, salvos esse jube. Tiguri 27 die junii 1531. Unterschrift: Huldr. Zwinglius tuus. — *Ineditum.* — *Abschrift* im Thomasarchiv. Diverses in 4°, Bd. V. 346.

Anmerkung. Die in andern Archiven elsässischer Städte angestellten Forschungen sind resultatlos geblieben. Dass in Strassburg selber von der Korrespondenz Zwingli's mit den hiesigen Freunden, namentlich mit Butzer, nicht mehr Originalien vorliegen, dürfte sich

durch den Umstand erklären lassen, dass Butzer's Wittwe, den Bitten des Erzbischofs Cranmer nachgebend, nebst der Bibliothek des Verstorbenen, einen grossen Theil seiner Handschriften nach England sandte, wo diese (Grindall an C. Hubert, 23. Mai 1559, in Zürich Letters, 2. series, Cambridge 1845, S. 11) allermeist verloren gingen.

Glareana.

Von *O. F. Fritzsche.*

Der Brief, den ich hier veröffentliche, findet sich eingetragen auf dem Nachsatzblatte der Nummer 42,213 der Universitätsbibliothek zu Freiburg i. B., welche Heinr. Pantaleon's Prosopographia heroum atque illustrium virorum totius Germaniae, P. I—III, Basil., 1565. 66. fol. enthält. Die Schrift des Briefes scheint dem 17. Jahrhundert anzugehören. Dahin weist auch, dass oben auf dem Titel des 1. Theils mit derselben Tinte und, wie es scheint, auch von derselben Hand geschrieben steht: Andreas Koller 1610. Diess ist durchstrichen und dabei steht von späterer Hand: Residentiae Soc. Jesu Rottenburgi ad Neccarum, Ex dono R. D. M. Lucae Dannegger Canonici apud S. Maurit. in Ehingen.

Die Abschrift verdanke ich der Güte des Herrn *Dr. F. Pfaff* in Freiburg i. Br., für die ich ihm auch hier öffentlich meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

D. Petro Gölino Glareanus s. d.
Extremum hunc Arethusa mihi concede laborem,
pauca meo petro [1])

Lubet vergiliano carmine te alloqui, Virum mei amantissimum. Integram Iliada, quod tibi scriberem, haberem, sed impedit me inuisa oculorum imbecillitas, vt magno nisu uix haec scribere potuerim. Nominis tui inter tot annos omnino oblitus sum, Thrasiclis [2]) non item, agnosco enim foetum meum. Vitae meae rationem tibi scriberem sed conantem deficiunt uires, nempe ob oculorum miseriam, alioquin satis foeliciter dego. Ago nunc 72. annum. Natus enim sum anno domini 1488 mense Junio. Fere a duobus annis nunc tussi adeo uehementer uexor, ut aliquando de uita desperem, alioqui nulli morbo Deo sit gratia obnoxius. Lectiones ternas ac saepe quaternas in diem lego, quod saxum uerso; nunc in 50 [3]) perpetuo legi, concessa ab eiusdem clementia perpetua sanitate.

[1]) Vgl. Vergil. Buc. Ecl. X, 1. 2.

[2]) Nicht sicher zu lesen. Gemeint ist ein früherer Schüler. *Θρασυκλῆς.*

[3]) annos ist irrthümlich ausgelassen.

Anno enim 1510. coepi Aeneida ac Georgica praelegere Agrippinae. Ibi orta seditione aduersus Reuchlin innocentissimum Virum, concessi Basileam,[1]) ubi contigit mihi praeceptor Erasmus Roterodamus. Mox Lutetiam Parisiorum ueni. Doctorum hominum notitiam nactus uberrimam Basileam regressus ut putabam in tutum portum. At ibi schlampadius[2]) ita adornauerat urbem, ut mihi manendum esse non censerem. Concessi igitur Friburgum ubi nunc 32. annum ago, ac e merito iam stipendio uiuo, ad nullam enim praelectionem adstringor, concedente hoc liberaliter uniuersitate. Domi tamen meae lego Juuenibus aliquot nobilibus qui mecum esse omnino uolunt, cum alibi lautius fortassis degerent. Hic habes aliquid de uitae meae miseria. Tuae foelicitati gratulor, quod dignissimo officio fungeris. Quid enim dignius, quam Christi ouili praeesse? Et in vinea Domini dignos parare racemos? Hoc tibi persuadeas uelim te mihi ex animo charum esse, et me paratum esse morem tibi gerere in omnibus honestis rebus. Erimus simul in coelesti patria, et bene spero. Nam hic nihil sperandum dan angst, vnnd nodt, biss in den todt. Sit haec epistola mea tibi tanquam *μνημόσυνον* antiquae nostrae familiaritatis. Bene uale. pluribus aegre possum. Tu nostri memor haec boni consule. Friburgi Brisgoiae Anno Salutis 1560. Calen. Nouembribus.

Aufschrift.

Integerrimo viro. D. petro Gölino, Sacrae religionis presbytero, pastori in Wölshingen dignissimo, amico nostro.

Auf dem leeren Blatt vor dem Froben-Collectiv-Druck (1515) Senecae de morte Claudii Caesaris cum schol. B. Rhenani: Synesii Cyren. de laude Caluitii c. schol. B. Rh.: Erasmi Rot. Moriae Encomium cum comment. Gerh. Listrii: Epistola apol. Erasmi Rot. ad Mart. Dorpium (Sammelband der Zürcher Kantonsbibl. III. M. 88.) findet sich folgender von Glarean mit sichtlicher Genauigkeit geschriebener Brief:

Jacobo Hero Glareano suo Glareanus Poe. S. D.
Paruus Vlysses erat, verum facundia et ingenio
maximus, ita ut eius astutia Troia illa quon-
dam Asiae Domina funditus euersa fuerit
Ita tu mi here uide et enitere ut quan-
to alii te magnitudine corporis, tanto
tu indole et moribus uincas. Sola
quippe perpetua et semper duratura
sunt animae, non etiam corporis
ornamenta. Vale et
me ama: —
Basileae

[1]) Am Rande steht ao 13, was irrig; nach Basel ging er Frühjahr 1514.
[2]) Oecolampad war dem Glar. die verhassteste Person. So nennt Glar. ihn auch Oicodiabolus.

Oben auf dem Blatt steht von anderer Hand Sum Jacobi Heri. So wird Glar. dieses Buch dem Her etwa beim Abschiede geschenkt und obige Zeilen zur Mahnung und Erinnerung geschrieben haben.

Die Questio magistralis a venerando magistro Lamberto de Monte — de saluatione Aristotelis —. f. s. l. et a. (Hain 11586), die das Motto hat:

Liuida ne timeas rabidi canis ora libelle
Ibis in aduerso qui tueatur habes;

sandte Glarean an Zwingli. Auf dem Titelblatt des Exemplars der Zürcher Kantonsbibliothek IV. PP. 17. steht handschriftlich der Brief Glar.'s in Beziehung darauf, den nach dem Abdrucke in Zwinglii Op. von Schuler und Schulthess VIII. p. 649. correcter M. Usteri in den Theol. Stud. und Kritiken 1885. S. 630. hat abdrucken lassen. Die Handschrift scheint die Glarean's zu sein. Wenn Glar. den Zwingli vir clementissime anredet, so ist das nicht nach Usteri eine höfliche Anrede, die auf eine frühere Zeit schliessen lasse, sondern nach Glarean's Art halb scherzhaft mit Beziehung auf die salvatio Aristotelis gesagt, Du sanftester, gnädigster, der du auch die salvatio Aristotelis willst.

Kritische Miscellen.

Von G. Volkmar.

I. Zum Wiener Papyrus. Herr Professor Dr. Bickell zu Innsbruck war so freundlich, in Folge des kleinen im 1. Heft dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift erschienenen Aufsatzes mir die eigene, erste Ausgabe des interessanten Fundes nebst dem Facsimile mitzutheilen. Daraus wird es völlig zweifellos, dass der in dem Fragment über die Weissagungen Christi in der Leidensnacht im Volkston redende altchristliche Erzähler oder Lehrer oder Prediger *vorzugsweis* nach unserm kürzesten Evangelientext, nach *Marcus* sich gerichtet hat, wenn nicht allein nach diesem. Das einfache Wort des Petrus „εἰ καὶ πάντες ο (ὐκ· ἐγώ), das aus dem Raum der Zeile resultirt, gehört dem Marcus (14,29) an; die Erweiterung oder Verstärkung bei Nach-Matthäus: εἰ πάντες . . · ἐγὼ οὐδέποτε ist ausgeschlossen (26,33). Freilich resultirt ebenso, dass das Fragment gelesen haben muss τρὶς ἀπαρνήσῃ με (Mt.) nicht τρίς με ἀπαρνήσῃ (Mc. nach Bdi): aber die Handschriften variiren dabei stark und die Differenz kommt gegen alle übrigen Zeichen der Abhängigkeit vom kürzesten Evangelien-Text nicht auf. Der Anblick des Facsimile's selbst nämlich zeigt, dass die nach Harnack's Mittheilung in der vorjährigen Theol. Lit. Zeit. gegebene Reihe von 7 Zeilen nach dem Raum der Spalten dieser

Zeitung sich gerichtet hatte. Das Fragment selbst besteht nur aus 5 Zeilen, deren Anfänge und Enden meist scharf erhalten sind, während die Lücken vom Vermodern meist innerhalb der Zeilen herrühren. Es fällt damit unsere Annahme eines ὑμεῖς in der 1. Zeile, eines ἐν ἐμοὶ in der 2. und eines ἐν τῷ (μεταξύ) dahin, ebenso die genannte Vermuthung eines dem απαρνήσῃ nachfolgenden ἐμέ. Der Sinn selbst bleibt ganz unverändert, und zweifelhaft einzig: ob (λέγοντος το)ῦ Πέτ. (ϱ 8) da gestanden hat, oder (εἰπόντος το)ῦ . .; so wie: ob zuletzt σὺ δὲ μεταξὺ τρὶς stand, oder „.τρῶτον", wie Bickell vermuthete. Aus seiner weitern Mittheilung über die bisherige Aufnahme seiner Vermuthung, das Fragment möge einem ausserkanischen Evangelium, vielleicht einem der von Lc. 1,1 vorausgesetzten Büchlein angehören, ersehe ich, dass meine entgegengesetzte Ansicht auch von Andern getheilt worden ist, sei es, dass man darin ein Patristisches Citat sah, oder eine sonstige spätere Lehrschrift, oder eine Homilie. Der Volkston und die Bevorzugung des Marcus scheint mir die Annahme einer Patristischen Zeit im engern Sinne auszuschliessen; seit der Kanon (seit c. 170 u. Z.) aufgekommen und durchgedrungen war, herrscht *Matthäus* und damit wird auch der feierliche, wie Dr. Bickell sagt „hieratische", wie ich von jeher fand „poëtische" Evangelien-Ton bei allen Lehrern und Predigern stereotyp. Die von mir bei Chrysostomus (ed. Fronto Duoaeus. Vol. I., p. 636) aufgefundene Parallele ist auch darüber ganz instructiv.

II. Zur „Zwölfapostellehre". Vor Allem danke ich herzlichst für die ungemein freundliche Aufnahme meines Versuches, den für die urchristliche Geschichte wie für unsere Kirche so hochwichtigen Fund, die „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Völker", diesen ehemaligen Theil unseres N. T.'s, dem christlichen Volke selbst nach so langer Unterdrückung wiederzugeben, ganz deutsch, nach der vom Büchlein selbst gebotenen klaren Gliederung, mit möglichst knapper Erläuterung, aber auch mit der durch den Falschmessias klar gegebenen Zeitbestimmung, auf die Zeit zwischen 133 bis 135 unserer Zeitrechnung, da Bar Cocheba auf der Höhe seiner Macht den Gekreuzigten bei Todesstrafe zu verfluchen gebot. Bei unserm Schweizervolk hat diese Wiedererweckung der ältesten Christenlehre in ihrer ganzen ursprünglichen Einfachheit Verständigkeit und praktischen Haltung so viel Anklang gefunden, dass sehr bald eine 2. Ausgabe von 1000 Exemplaren von diesem „urchristlichen Andachtsbuch" nöthig wurde. Auch aus dem deutschen Reich ist fast durchweg freudigster Dank für diese Gabe ausgesprochen worden. Nur der gelehrte Mitarbeiter an dem Theologischen „Literaturblatt" zur „Allgemeinen Lutherischen Kirchenzeitung", Th. Zahn, hat im v. J. nach Kräften der Verbreitung des Büchleins zu steuern gesucht, und seinen vollsten Unmuth darüber ausgesprochen. Natürlich, der protestantische Hauptverfechter der 7 Ignazischen Bischofsbriefe (da sie ihm schon unter Trajan entstanden sein sollen) konnte es nicht ertragen, dass seine Bemühung, den höchst unbequemen Fund aller-

mindestens in den Anfang des 2. Jahrhunderts heraufzudrücken, mit nach Harnack's Einsicht, dass hier die Adrianische Zeit, wenn nicht noch spätere vorliege, durch die so einfache Fixirung auf 134 u. Z. allzu offen geschädigt wurde. Wenn damals noch gar keine Ahnung vom Kommen eines monarchischen Episcopates bestand, wie kann dabei die Ignatius-Geschichte auch nur denkbar bleiben! Er hat dafür unser Büchlein möglichst zu negiren gesucht: was wir hoffen, möglichst positiv zu verdanken. Hier nur die bisher verschobene, pflichtige Empfangs-Anzeige, mit nur zwei Bemerkungen zu dem Schluss des 1. Kapitels. Z. eifert, dass ich da mit Bryennios und Harnack das ιρωσατω des Cod. als ἱδρωσάτω gelesen habe. „Es schwitze dein Almosen in deinen Händen, bis du weisst, wem du gibst" „Almosen schwitzt nicht, ruft Zahn schlagend aber unrichtig aus. Denn auch der Stein kann „schwitzen", so auch ein Geldstück, das fest in der Hand gehalten wird. Seine Conjektur δραχθήτω ist ganz unausführbar. Zu Anfang aber des Satzes ist in der Handschrift der unzweifelhafte Fehler: ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου „δε" εἴρηται wohl aus dem richtigeren ἀλλὰ περὶ τούτου καὶ „τὸ" δε εἴρηται hervorgegangen. Ueber anderes an anderem Orte.

Bücherschau
der Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz.

Biedermann, A. E., *christliche Dogmatik,* 2. Auflage, bei Georg Reimer. — Berlin 1884 und 1885. — 11. M.

Es war dem, der Wissenschaft und Kirche zu früh entrissenen, Verfasser nicht vergönnt, die neue Bearbeitung seines wissenschaftlichen Hauptwerkes selbst zu Ende zu führen. Die Besorgung des zweiten, die positive Darstellung umfassenden Bandes musste von dem bereits von seiner letzten Krankheit Befallenen einer andern Hand übergeben werden. Derselbe enthält daher auch im Vergleich mit der ersten Auflage kaum eine nennenswerthe Aenderung. Um so mehr verdient der erste von Biedermann selbst herausgegebene Band, welcher den „principiellen Theil" in durchaus neuer und sehr erweiterter Gestalt darbietet, die Beachtung der theologischen Kreise.

Der prononcirte wissenschaftliche Charakter Biedermanns mit seinen leuchtenden Tugenden auf der einen — und gewissen Unvollkommenheiten auf der andern Seite leiht seinem Werke eigenthümliche Vorzüge und Nachtheile. Wir bewundern die gewaltige Energie seines Denkens, welche vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, vor keinem Zeit-Dogma und keinem Stichwort Halt macht, den kritischen Scharfsinn, welcher Begriffe und physische Phänomene in ihre Elemente zerlegt und bis in ihre Wurzeln verfolgt, die unerbittliche Wahrhaftigkeit, welche allem Schillernden und Hellen abhold, in gerader Linie und unbedenklich bis zu den äussersten Consequenzen fortschreitet, anderseits verhehlen wir uns nicht, dass die systematische Geschlossenheit, womit er seine Gedanken einzuführen pflegt, ohne dem Leser die vermittelnde Brücke zu zeigen, und die schulmässige Schwerfälligkeit seiner Gedankenentwickelung, welche — wenn wir nicht irren — durch die für ein solches Werk ungeeignete Paragrapheneintheilung noch vermehrt wird, dem Studium und Verständniss der Biedermann-

schen Dogmatik Schwierigkeiten bereitet, welche manchen Zaghafteren von der Lektüre dieses — zweifellos doch unter die ersten Leistungen der neuern Theologie zu rechnenden — Buches abschrecken dürften. — Versuchen wir nun einen flüchtigen orientirenden Blick auf das Ganze, mit besonderer Berücksichtigung des ersten Bandes und fügen wir dann einige kritische Bemerkungen bei. Der erste, principielle Theil zerfällt in drei Abschnitte: Die Darstellung der „erkenntniss-theoretischen Grundlage", des „Wesens der Religion" und „des Princips der christlichen Dogmatik"; der erste eine durchaus eigenthümliche Erkenntnisstheorie, der zweite eine höchst sorgfältige Untersuchung der religions-philosophischen Probleme enthaltend.

Der Grundsatz des „reinen Realismus" — wie B. seinen erkenntniss-theoretischen Standpunkt nennt — besteht darin, das Bewusstsein und seinen Inhalt überall genau so zu nehmen, wie sie unmittelbar erfahrungsmässig vorliegen. Das Bewusstsein als solches ist ihm die reale Beziehung zwischen einem ideellen, bewusstseinsimmanenten Objekt und dem Bewusstseinssubjekt, die aber eine entsprechende wechselseitige Seinsbeziehung zwischen dem bewusstseinstranscendenten Objekte und dem Ich absolut nothwendig voraussetzt. Der Bewusstseinsinhalt ist seinem allgemeinsten fundamentalen Charakter nach ungetrenntes, aber ebenso unvermischtes Zusammenbestehen von geistigem und sinnlichem, ideellem und materiellem Sein. Das eine dieser Momente ist nicht ohne das andere, daher ist der Dualismus verwerflich — sowohl in der naiv konkreten Form der alten Dogmatik und Methaphysik, welche eine „übernatürliche" Welt hinter der natürlichen statuirt, wie in der abstrakten der Kant'schen Transcendentalphilosophie; beide Momente sind aber essentiell von einander verschieden, daher keines aus dem andern ableitbar — gegen den idealistischen und materialistischen, abstrakten Monismus. Die empirisch allein berechtigte Theorie ist die konkretmonistische, welche in der Einheit der beiden Grundmomente ihre essentielle Unterschiedenheit festhält. — Was ist nun aber das Wesen dieser beiden alle Wirklichkeit constituirenden Momente für sich? Das Wesen (die Essenz) des Sinnlichen ist die raum-zeitliche Bestimmtheit, das Wesen des Geistigen: die gedankliche — in logischen Kategorien auszudrückende — Bestimmtheit. Nicht freilich als ob die Welt der Wirklichkeit aus diesen beiden Faktoren a priori zusammengesetzt oder aus dem absoluten Grund ihres Verhältnisses deduzirt werden könnte, ist doch das menschliche Subjekt in der sinnlichen Bestimmtheit seiner Existenz nothwendig an die Erfahrung gewiesen und der Umfang der Erfahrungswelt bezeichnet für uns die Grenze möglicher Erkenntniss — darin hatte Kant Recht. Aber anderseits muss ebenso bestimmt behauptet werden, dass unsere Anschauungsformen das adäquate Mittel sind für die Erkenntniss des materiellen —, und die logischen Denkformen das adäquate Organ zur vollkommenen Erkenntniss des ideellen Seins, ohne irgendwelchen unerkennbaren Rest dahinter. Darin hat Hegel Recht. Jede Betrachtung des geistigen, welche dasselbe irgendwie dinglich — als ein Etwas hinter dem ideellen Process — fasst, ist daher formell unrichtig. — Solch' unrichtige Fassung geistigen Inhaltes ist aber nicht eine zufällige Irrung, sondern eine gesetzmässige, im Wesen der Erkenntniss begründete Erscheinung, eine nothwendige Stufe des Erkenntnissprocesses: B. bezeichnet sie mit dem Ausdruck: „Vorstellung". Im Gegensatz zur „Wahrnehmung", in welcher das Objekt selbst in seiner Existenzbeziehung zum Ich objektiver Bewusstseinsinhalt ist, repräsentirt die „Vorstellung" ein vom Wahrnehmungsinhalt abstrahirtes Bild. Sie hat ihren Stoff von der Wahrnehmung, welche Geistiges und Sinnliches ungetrennt enthält und bedient sich daher der Formen der Wahrnehmung, auch wo ihr Inhalt dieselben an sich nicht verträgt: bei geistigen Objekten. Sie fasst das geistige dinglich, sinnlich, aber nicht concret-sinnlich wie die Wahrnehmung, sondern abstrakt sinnlich, geistig-sinnlich. Dieser Form des Erkennens entspricht unmittelbar keine objektive Realität, daher die Vorstellung als Form kritisch aufgelöst und ihrem gedanklichen Inhalt auch die gedankliche Form angebildet werden muss. Das ist die Aufgabe des „reinen Denkens", welches das geistige in der seinem Wesen angemessenen Form hat: als rein denkliches, logisches. Es stellt die reinen Formen des sinnlichen und geistigen Seins fest, es findet die allgemeinen Gesetze

der Welt durch logische Abstraktion, und erschliesst logisch den metaphysischen Grund der ganzen Erfahrungswelt. Für die wissenschaftliche Lösung des metaphysischen Problems ergibt sich hieraus der Satz, dass der Grund der Erfahrungswelt in seinem Verhältniss zu dieser nicht in Analogie zum gegenseitigen Verhältniss der Weltexistenzen unter einander, sondern in abstrakt-logischer Form gedacht werden muss. Denn das materielle wie das ideelle Sein sind uns nicht für sich, sondern nur mit einander gegeben, so dass der Gedanke des einen dieser Momente nothwendig eine Abstraktion ist. In dieser allein möglichen Form des Wissens vom Weltgrunde kann es aber auch ein richtiges und wirkliches Wissen von demselben geben, sofern und so gewiss es ein wirkliches Wissen von der Welt gibt.

Den Inhalt des metaphysischen Weltgrundes entnimmt B. der Religion, denn er ist überzeugt, dass das Objekt der Religion und das Objekt der Metaphysik dasselbe sei — wie verschieden auch die Weise, sich auf dieses Objekt zu beziehen. Die Religion ist nämlich — wie in dem trefflichen Capitel über den „psychologischen Begriff der Religion" ausgeführt wird — nicht bloss Denken (resp. Vorstellen), wie Hegel gelehrt hatte, sondern ebensosehr Wollen und Fühlen, ein persönliches Verhalten des Menschen, das als solches sein ganzes Ich in Anspruch nimmt. Sie wird definirt als: die subjektive Erhebung des menschlichen Ich aus einer negativ empfundenen Weltschranke seines natürlichen Lebens zu einer incommensurabel über derselben erhabenen Macht (oder des „endlichen Geistes" zum „unendlichen Geist"), um von ihr Befreiung zu erlangen. Die Religion wird aber nicht vollständig erkannt, wenn man sie als psychische Thatsache betrachtet, der Bewusstseinsbeziehung liegt eine Seinsbeziehung zu Grunde: in der religiösen Erhebung des endlichen Geistes schliesst sich die ihr prinzipiell vorausgehende Beziehung des absoluten Geistes auf den endlichen Geist auf. Die Religion ist objektiv angesehen, Wechselbeziehung zwischen dem rein geistigem Gott und dem sinnlich-geistigen Menschen auf dem Boden des Menschengeistes und zwar nach dem Grundsatz des reinen Realismus so, dass das göttliche und das menschliche Moment real unterschieden aber existentiell ungeschieden sind. Jenes nennt B. „Offenbarung" (in unmittelbarem Sinn), dieses „Glaube". — Auf diese Weise will er der Religion als blosser Thatsache, noch ganz abgesehen von ihrem Inhalt, objektiven Geltungswerth sichern, wobei seine Argumentation auch Erscheinungen zu Gute kommt, die nicht von Hause aus religiöser Natur sind, die aber mit der Religion das allgemeine Merkmal der „Erhebung" theilen (Vernunfttrieb und Gewissen). Der supranaturalistische Begriff der Offenbarung ist seiner vorstellungsmässigen, abstrakt-sinnlichen Fassung wegen nicht haltbar, während der denselben innewohnende Wahrheitskern die Objektivität der göttlichen Einwirkung, gewahrt bleibt: hinwiederum wird der rationalistische, welcher unfähig ist, die Objektivität nach Aufhebung ihrer vorstellungsmässigen Fassung festzuhalten, mit seiner Leugnung der Offenbarung in's Unrecht gesetzt, während sein Wahrheitsmoment, welches in der Forderung liegt, dass die Offenbarung im Menschengeist und nicht jenseits desselben stattfinden müsse, ebenfalls gewahrt wird. — Die mittelbare (geschichtliche) Offenbarung führt auf die unmittelbare als auf ihre reale Möglichkeit zurück. — Das die allgemeinsten wissenschaftlichen Prinzipien, mit welchen Biedermann an die Darstellung der christlichen Dogmatik herantritt. Diese ist zugleich eine positive und spekulative Wissenschaft: eine positive, sofern das Christenthum eine geschichtliche Grösse ist, die aus ihrem in Jesu geschichtlich zu Tage liegenden Realprinzip verstanden sein will; eine spekulative, sofern der religiöse Wahrheitskern des geschichtlichen Dogma auf seinen adäquaten Ausdruck gebracht und so die religiöse Wahrheit zugleich als metaphysische Wahrheit dargethan werden soll. Der ersteren Aufgabe entledigt sich B. in den in ihrer Art klassischen Darstellungen der Schriftlehre und der Kirchenlehre, der zweiten ist der dritte, kritisch-spekulative Theil gewidmet, von welchen wiederum ein erstes Kapitel die Widersprüche der religiösen Verstellung darlegt, während ein zweites den religiösen Gehalt des Christenthums in der seinem metaphysischen Wesen entsprechenden Form zur Darstellung bringt.

Zum Schluss seien uns noch wenige kritische Andeutungen gestattet:

1) Wir vermissen in Biedermann's System eine rein religiöse Betrachtung des Objekts der Religion. Ueberall drängt sich bei ihm gleich neben dem religiösen der metaphysische Gesichtspunkt ein. Und doch hätte es auch in Biedermann's Sinne — im Interesse der Selbstständigkeit des religiösen Geistesfunktion — von Werth sein müssen, die beiden Gesichtspunkte auseinander zu halten, die Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen vorerst im Lichte des Religionsbegriffes darzustellen und nach ihrer inhaltlich-religiösen Wahrheit zu fragen, um erst nachher zu Gunsten einer metaphysischen Begründung die formelle erkenntniss-theoretishe Kritik anzuwenden. In diesem Falle würde der gegen ihn erhobene Vorwurf zum Mindesten weniger zutreffen, dass seine Dogmatik für das praktisch-religiöse Bedürfniss nichts austrage.

2) Wenn die „Vorstellung" die naturgemässe Erkenntnissform für den Glaubensinhalt ist, so wird die wissenschaftlich geforderte Verwandlung in die logische Denkform nicht ohne Schaden für das religiöse Bewusstsein geschehen können. Was B. zur Abwehr dieses öfter gegen ihn erhobenen Einwandes gesagt hat, hat denselben nach unserer Ansicht nicht in's Unrecht zu setzen vermocht.

3) Die Substanz des Geistes ist für B. logisches Sein; das principium individuationis ist ihm Raum und Zeit, die Substanz des sinnlichen Seins. Wir halten dafür, dass das Ichbewusstsein das metaphysische principium individuationis, dass es ein rein geistiger Akt und die wahre Grundthatsache des Geisteslebens sei. Sollten wir darin Recht haben, dann wäre das logische Denken nicht das richtige Mittel zur Erkenntniss des Weltgrundes und die Kritik, welche das reine Denken an der Vorstellung übt, wäre ein Sprung in's Leere. Ohne hier selbstverständlich — in die Argumente für und wieder eintreten zu können, wollten wir nur andeuten, wie sehr B. seine ganze Methode auf die unsichere Stütze einer durchaus discutabeln metaphysischen Hypothese gestellt hat.

Von der verehrl. Redaktion dieser Zeitschrift — obwohl auf ganz anderem Standpunkt stehend — aufgefordert, die Biedermann'sche Dogmatik anzuzeigen, glaubten wir diese kritischen Bemerkungen, die keineswegs all' unsere Bedenken ausdrücken, zur Salvirungdes wissenschaftlichen Gewissens nicht unausgesprochen lassen zu sollen. Sie wollen keineswegs den Werth des Werkes in Zweifel ziehen, sondern mögen nur daran erinnern, dass auch die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen sich der Kritik darbieten. Vielmehr gestehen wir gerne, dass wir, obwohl unserseits genöthigt, seine methodischen Principien zu verwerfen, von B. viel gelernt haben und hegen die Ueberzeugung, dass Jeder, der sich die Mühe nimmt, sein Buch zu studiren, einen reichlichen Lohn, und zwar nicht blos in formeller Hinsicht, davontragen wird. Nicht Alle freilich können — wie gerne wir es wünschen möchten — den höhern Genuss mit uns theilen, der darin liegt, dass uns beim Lesen das geistige Bild des edeln Manes begleitet, der unserm Gemüthe nahe stand. **G. v. Schulthess.**

Baur, August, Dr. theol., *Zwingli's Theologie, ihr Werden und System,* 1. Band. Halle, Max Niemeyer, 1885.

Es gereicht dem Unterzeichneten zu besonderer Freude, ein Werk anzuzeigen, in welchem der Theologie unseres Reformators eine so eingehende und liebevolle Bearbeitung zu Theil wird, wie sie diejenige Luthers in dem bedeutenden und verdienstvollen Buche Köstlin's längst gefunden. Mag man es für die Stätte, wo Zwingli wirkte und lehrte, beschämend nennen, dass ein solches Werk aus einem evangelischen Pfarrhause Deutschlands hervorgegangen, so ist es auf der andern Seite auch wiederum ein erfreuliches Symptom der offenbar im Steigen begriffenen Werthschätzung der Bedeutung Zwingli's in den deutschen theologischen Kreisen, und es kann an und für sich der weiteren Verbreitung der Kenntniss und des Verständnisses Zwingli's und der dann nicht ausbleibenden Würdigung seiner Grösse nur förderlich sein. Der vorliegende stattliche Band ist freilich nur der erste des weit, mit Rücksicht auf unsere ungeduldige Zeit vielleicht nur fast zu weit angelegten Werkes, das ganz dem Plane des Köstlin'schen folgt und vor Allem aus — im Unterschied von den Arbeiten Zeller's und Sigwart's — eine ge-

schichtliche, chronologisch fortschreitende Darstellung der Entwicklung der Zwingli'schen Anschauungen geben will, dieselbe aber auch, gleich Köstlin, in dem noch umfangreicheren ersten Bande nicht zur Vollendung bringt, wesshalb das Ganze ohne Zweifel zwei ungefähr gleich starke Bände füllen wird. Möchte vielleicht der Kenner Zwingli's eine knappere Zusammenfassung des Stoffes, *mehr* Urtheil und *weniger* Referat für sein Bedürfniss vorziehen, so hat hingegen die eingeschlagene Methode für die Einführung in die Kenntniss Zwingli's unstreitig ihre Vorzüge und dürfte der gebotene und mit reichlichen Originalauszügen gewürzte Ueberblick über den Inhalt der besprochenen Schriften einem bei Anlass der Reformationsjubiläen oft laut gewordenen Wunsche, eine zeitgemässe Auswahl des Schönsten und Besten, was Zwingli geschrieben, zu besitzen, vielfach entgegenkommen. Dem spezifisch wissenschaftlichen Interesse soll dann ja im 2. Bande in der Darstellung des Systems noch Genüge geschehen.

Wie zu erwarten stand, ist dem Werden Zwingli's vor Beginn der reformatorischen Wirksamkeit besondere Beachtung zugewendet. Hiebei hat der verehrte Herr Verfasser auch in freundlicher Weise auf die in einer Abhandlung in den Studien und Kritiken (Jahrg. 1885 letztes und 1886 erstes Heftt) niedergelegten Forschungen des Unterzeichneten, die ihm zu verwerthen nicht mehr möglich war, aufmerksam gemacht, doch immerhin so, dass für den Leser der gewiss keineswegs beabsichtigte Schein leicht entstehen kann, als wäre die bei solcher Untersuchung, wie sie dort vorgenommen worden, allerdings vorhandene Klippe, in eine allzu mechanische Auffassung zu verfallen, nicht vermieden worden. Wie es in dieser Beziehung sich verhält, und ob der täuschende Schein nicht bloss auf die Eigenart jener Detailforschung und namentlich auf das Material, mit dem sie operirt, um die frühesten, sonst so spärlich aufgehellten Vorbedingungen Zwingli'scher Lehrentfaltung zu grösserer Klarheit zu bringen, zurückzuführen ist, muss dem Urtheil der Sachverständigen zur Entscheidung überlassen werden. Aber dass es wenigstens mein aufrichtiges Bestreben war, jene mir wohl bewusste und oft empfundene Gefahr zu vermeiden, brauche ich nicht hier erst auszusprechen, da ich es am Schluss jener Abhandlung selber sehr bestimmt gethan. Wenn ich nun allerdings auch meinerseits im Allgemeinen nur konstatiren kann, dass „für die Gesammtbeurtheilung der vorreformatorischen Entwicklung Zwingli's durch meine Forschung eine sehr wesentliche Neuerung nicht herbeigeführt wird", so finde ich doch auch in dem vorliegenden Werke die evangelische Erkenntnissreife, das Verständniss für das, was später von den Reformatoren so einstimmig als Kern des Evangeliums zumal nach Paulus angesehen wurde, früher zurück datirt, als es nach den Ergebnissen meiner Untersuchung zulässig ist, und im Zusammenhang damit die zuerst von Stähelin betonte Beeinflussung durch Luther zu wenig anerkannt. Statt dessen wird die Einwirkung Wyttenbach's als Gegengewicht gegen die mehr oberflächlich humanistischen Anregungen sehr sorgfältig und liebevoll gewürdigt und zur Charakteristik jener merkwürdigen Persönlichkeit noch das weniger bekannte Zeugniss Ampelander's (S. 25) beigebracht. Die Art zwar, wie Zwingli auf das Tiefere in Wyttenbach's Theologie soll aufmerksam geworden sein, nämlich durch Freunde (S. 22), ist weniger einleuchtend. Diese Darstellung stützt sich auf eine Notiz Zwingli's betreffend eine in seiner Abwesenheit abgehaltene Disputation Wyttenbach's über den Ablass. Es ist indessen ganz ungewiss, ob diese Disputation während Zwingli's Basler-Aufenthalt und nur bei vorübergehender Abwesenheit desselben stattgefunden, wie auch, ob sie eine erste Kundgebung von den vorreformatorischen Anschauungen Wyttenbach's gewesen und als solche ein Bekanntwerden Zwingli's mit denselben zuerst veranlasst habe. Ein Datum der Disputation vermag ich freilich noch nicht anzugeben; auch die Basler Universitätsakten scheinen darüber keinen Aufschluss zu geben.

Die weitgehenden Schlüsse, die ich aus der Einwirkung der Pestheimsuchung auf Zwingli's religiöse Entwicklung in meiner Festschrift zog, mögen mit Recht auf ein bescheideneres Maass reduzirt, mit Unrecht aber gänzlich abgelehnt werden. Denn ich muss bei dem bleiben, was ich in einer Besprechung der Schrift Prof. Dr. Stähelin's über H. Zwingli und sein Reformationswerk im „Kirchenfreund"

1884, Nr. 7, S. 113 bemerkt: „Es ist ja wahr, dass unzweideutige Merkmale fehlen. Aber es ist ebenso wahr, dass bald nachher, namentlich in den herrlichen Briefen des Sommers 1520 eine bisher vermisste Freudigkeit und Entschiedenheit nicht nur der christlichen Ueberzeugung, sondern auch des Alles in die Schanze schlagenden Glaubensmuthes zu Tage tritt, die einen wohlwollenden Beurtheiler der Festschrift des Recensenten (eben Dr. A. Baur) zu der Bemerkung veranlasste, es wehe hier eine Luft wie in Luther's Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, und die auf jeden Fall eine innerliche Ausreifung voraussetzt, wie sie bei der Versetzung nach Zürich 1½ Jahre vorher noch nicht vorhanden war. Sucht man nun die ersten Spuren dieser todesmuthigen Hingabe, so findet man sie im Pestlied." Wenn ich dort noch beifügte: „Wie die religiöse Umwandlung auch auf die theologische Lehrfassung in mehr als einem Punkte bestimmend einwirkte, lässt sich noch erkennen," so habe ich alsdann in meiner Schrift über Zwingli und Erasmus und in meiner neuesten Abhandlung (Initia Zw.) die näheren Nachweisungen gegeben. Auch Baur erwähnt das Interesse, das Zwingli den Verhandlungen der Leipziger Disputation entgegenbrachte, berührt aber nicht die Anfangs der Zwanzigerjahre sich vollziehende Wendung zur strengen Prädestinationslehre, die ich nun eben mit der religiösen Entwicklung Zwingli's in tiefste und innigste Verbindung bringe. Das Resumé meiner Anschauung findet sich in der Schrift über Zwingli und Erasmus, S. 26: „Dass Zwingli, ursprünglich Erasmianer und ein Mann von so ausgeprägter Energie und so viel natürlichem Selbstbewusstsein, zum strengen Prädestinationsglauben kam, ist ein interessantes psychologisches Problem, das seine Lösung m. E. nur in einer tieferen Würdigung seiner religiösen Persönlichkeit findet. Natürlich wirkte die Schriftforschung mit: Zwingli sagt auch das Dogma betreffend: Ich habe das von dem h. Paulus gelernt; aber Röm. 9 liess sich ja verschieden auffassen. Es musste also eine religiöse Disposition den Ausschlag geben. Man bedenke nun die Pestheimsuchung Ende 1519 und den religiösen Ertrag dieser schweren Zeit, wie er sich in dem Pestlied spiegelt: Din Haf bin ich, mach ganz ald brich! Man bedenke die jetzt beginnende Zeit ernster Anfechtung und Verfolgung, wo das Stehen in eigener Kraft nicht mehr ausgereicht hätte, und man wird dem Gesagten beitreten." Nur darin weiche ich von der frühern Darstellung ab, dass ich jetzt in dem letztgenannten Einfluss der angefochtenen Lage einen noch wirksameren Faktor für die religiöse Wandlung und Vertiefung erblicke als in der Pestheimsuchung, mithin den entschiedenen Durchbruch jener eher noch später setze und dabei dem, *nach noch vorhandenen Spuren*, mit offenbar immer mehr Licht betriebenen Schriftstudium die hauptsächliche, dem Beispiel Luther's aber und der Anregung und Belehrung aus seinen Schriften wenigstens eine begleitende Mitwirkung zuschreibe.

Um noch im Einzelnen auf einige ***Anticipationen*** in der eingehenden und fleissigen Schilderung der theologischen Entwicklung Zwingli's bei Baur aufmerksam zu machen, so möchte ich z. B. zu der Bemerkung (S. 39), „das Vertrauterwerden mit dem ursprünglichen Texte des neuen Testamentes reiche bis in die letzten Jahre des Aufenthaltes zu Glarus hinauf," ein entschiedenes Fragezeichen setzen. Nach Mykonius hat es bekanntlich diesen Anschein, indem man nach ihm sogar die Entstehung der Abschrift der paulinischen Briefe wenigstens theilweise noch in die Glarner Periode verlegen könnte. Und nach vielen Vorgängern bemerkte neuestens auch Dr. Dändliker in seiner Geschichte der Schweiz II., S. 428: „Er studirte, mindestens seit 1513, das Neue Testament in der griechischen Ursprache," während doch die hiefür angerufene „Aeusserung aus dem Jahr 1523" sich nur auf die Erlernung der griechischen Sprache bezieht. Ich habe in meinen Initia Zwinglii I. S. 622, den Sachverhalt klargestellt. Es ist kaum denkbar, dass Zwingli in Glarus nach einer Handschrift das griechische Neue Testament studirt hat (!), eine Druckausgabe existirte aber nicht vor dem Frühjahr 1516, wo das griechische Neue Testament des Erasmus in 1. Auflage erschien. Ein indirekter Beweis ist es auch, dass griechische Wörter überhaupt und Citate aus dem griechischen Testament insbesondere, als Randglossen erst in den nachweislich *nicht vor der Einsiedler-Periode* studirten Werken vorkommen, noch nicht

z. B. in dem Anfangs 1516 bestellten Kommentar des Cyrill von Alexandria zum Evangelium Johannis (d. a. O., S. 653). — Das Studium der Kirchenväter anderseits, namentlich des Hieronymus, fällt auch erst in jene Periode, und die skeptische Aeusserung betreffend jenen Vater gegenüber Diebold v. Geroldseck, von Baur schon S. 38 anlässlich der Versetzung Zwingli's nach Einsiedeln, aber im Zusammenhang der Glarner Studien erwähnt, gehört nach Opp. I. 254 oben sogar erst an den Schluss der Einsiedler Jahre. Ich muss mich freilich der Kürze wegen begnügen, hier auf das in Initia Zw. II über die patristisch-biblischen Studien, speziell über Hieronymus Mitgetheilte zu verweisen. — Eine weitere Anticipation ist es doch wohl, wenn, allerdings nach einer irreleitenden Anmerkung von Schuler und Schulthess zu Opp. VII. p. 458, Zwingli während seines Einsiedler Aufenthaltes eine Mission in's Kloster Fahr zugeschrieben wird, dahingehend, es solle den Nonnen statt des Chorgesangs das Bibellesen empfohlen und den den Austritt Wünschenden die Verheirathung erlaubt sein. In der „Kundschaft" für eine gewisse Frau Schultheissin, etwann Klosterfrau zu „Fahr", gedenkt Zwingli — ungewiss in welchem Jahr, jedenfalls erst nach 1529, denn Zingg starb erst in diesem Jahr (Schuler, S. 178) — jener Mission, die er zugleich mit Meister Franz (Zingg) sel. einist, und noch einmal („anderst") mit Meister Johannes Oechslin und Meister Erasmus (Schmid) von Herrn Pfleger von Geroldsegg erhalten. Ueber das Datum der Aufträge ist kein Wort gesagt. Sie fallen aber namentlich wegen der Erlaubniss des Austritts behufs Verehelichung schwerlich vor das Jahr 1522, wo die Abfassung jener Bittschrift an den Bischof von Konstanz um Gestattung der Priesterehe Zwingli und seine Gesinnungsgenossen in Einsiedeln vereinigte, wo der Reformator dort seine von Bullinger auch in den einstigen Aufenthalt zurückdatirte Engelweihepredigt hielt, wo Meister Franz Zingg selber in die Ehe trat und dadurch in Einsiedeln unmöglich wurde (Wirz, neuere helvet. Kirchengeschichte I, S. 471), und wo endlich die Vertreibung des ganz der Reformation sich zuwendenden Geroldseck durch die Regierung von Schwyz oder ein sonstwie verursachter Wegzug von Einsiedeln nahe bevorstand (ebendaselbst, S. 475: er erfolgte zwischen 1523–1525, vergl. Opp. VII, 322 f. und 415, 436).*) Bis dahin war der Verkehr mit Einsiedeln ein sehr reger und Zwingli konnte ganz wohl als ehemaliger Leutpriester mit dortigen Conventualen eine derartige Mission erhalten. Dass Zwingli endlich einst in Einsiedeln die Inschrift an der Front der Klosterkirche entfernen liess, weil sie in überschwänglicher Weise den Ablass rühmte, und dass er die Begrabung der Gebeine der Klosterheiligen, der Aebte Eberhard und Gregor anordnete, weil mit ihnen abergläubiger Missbrauch getrieben wurde, nennt Schuler (S. 180) eine „Sage". Die Quelle ist Hartmann, Annal. Einsiedl. 446. Etwas anders klingt doch Salat's Bemerkung (Chronik 120): „Er fing an zu rütteln, doch so listiglich, dass er nicht zu begreifen (d. h. zu fassen war, dazu man sich keines andern, dann dem Christenglauben gemäss und gleich versehen hätte."

Man möge dem Unterzeichneten, der die theologische Entwicklung Zwingli's zu seinem Spezialstudium gemacht, dieses nähere Eintreten auf einige dieselbe beschlagenden Punkte zugute halten. Dem verehrten Herrn Verfasser, der dieser Entwicklung ebenfalls eine sorgfältige und eingehende Untersuchung gewidmet, seien diese Bemerkungen ein Beweis, mit welchem Interesse Recensent seine Arbeit verfolgte. Möchte ihm eine völlige Herstellung seiner Gesundheit die baldige Vollendung seines Werkes möglich machen! *J. M. Usteri.*

Walter, Emil. Pastor in Natho, *die Sprache der revidirten Lutherbibel,* Bernburg 1885.

Das Werk der Commission zur Revidirung der Lutherbibel hat namentlich auch nach seiner sprachlichen Seite hin Anfechtung gefunden. Während die Einen,

*) Als Mykonius a. 1523 von Einsiedeln nach Zürich zog, machte ihm der dortige Administrator von Geroldseck, wie in prophetischer Vorahnung, zum Abschied die Bemerkung: „fatale sibi videri, quod qui Christum profitemur, omnes Tigurum conveniamus, ac deinde omnes simul pereamus". Geroldseck zog 1525 auch nach Zürich und fiel dann 1531 bei Kappel (VII, 322 f.).

wie Luthardt und Kliefoth, fanden, dass zu viel vom Alten aufgegeben wurde, urtheilen Andere, zu denen auch der Verf. gehört, dass lange nicht genug das Bedürfniss der Gegenwart zur Geltung gekommen, ja die Commission sogar ein gutes Stück in die Sprache des sechszehnten Jahrhunderts zurückgegangen sei. Wenn man aber daraus den Schluss ziehen wollte, dass die Arbeit ebendarum gerade die richtige Mitte getroffen habe, so steht dem hauptsächlich entgegen, dass ohne festes Princip und nach der wechselnden Majorität der Commissionsbeschlüsse verfahren worden ist. Diese Inconsequenz weisst obiges Schriftchen an vielen einzelnen Beispielen nach und liefert somit einen beachtenswerthen Beitrag zu der in Deutschland im letzten Jahre so viel erörterten Frage der Probebibel. Helfen wird es wohl, aber schwerlich viel, und wenn die Commission es für den Glauben der Gemeinde nothwendig findet, dass auch ferner im Gleichniss vom barmherzigen Samariter der Levit „bei die Stätte" komme, so wird sie wohl auch die Ausführungen des Verfassers unbedenklich wie bisher „in die Rappuse geben" (Jer 15,13). Nur das könnte etwa helfen, wenn Schicklichkeitsrücksichten in's Spiel kämen, denn dafür ist die Commission ungemein empfindlich. Hat sie doch das Wort „Sekel" überall beseitigt, weil — „es in einem Theile von Süddeutschland eine unanständige Bedeutung habe".

Jacobsen, August, *Untersuchungen über die synoptischen Evangelien,* Berlin, G. Reimer 1883.

— — *Untersuchungen über das Johannesevangelium,* Berlin, G. Reimer 1884.

— — *Die Quellen der Apostelgeschichte,* Programm des Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums in Berlin, Ostern 1885.

Mit August Jacobsen ist ein neuer Forscher auf dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik auf den Plan getreten, der die kleine Zahl derjenigen, welche gegenwärtig diese Arbeit im Sinne der historisch-kritischen Schule betreiben, in erwünschter Weise vermehrt. Es sind kleine, handliche Broschüren, in denen der Verf. seine Untersuchungen dem theologischen Publikum vorlegt, aber sie bergen einen reichen und beachtenswerthen Inhalt. Gerade dass Jacobsen nicht der eigentlichen Theologenzunft angehört, macht ihn um so geschickter zu unbefangener Untersuchung der Fragen, die in Deutschland gegenwärtig fast nur in apologetischem Interesse noch behandelt werden.

Die Methode, welche der Verf. in allen seinen bisherigen Arbeiten zur Anwendung bringt, ist die sogenannte Benutzungstheorie, nur dass er sie mit unerbittlicher Consequenz durchführt und überall und ausschliesslich verwendet. Das ganze Verfahren macht dadurch den Eindruck eines vorwiegend äusserlichen, bei welchem die inneren Factoren zu wenig zum Recht kommen. Das hindert aber nicht, anzuerkennen, dass die Resultate sehr beachtenswerth sind und vielfach auf den Process der literarischen Entwicklung, dem die neutestamentlichen literarischen Schriften ihre Entstehung verdanken, ein neues und überraschendes Licht fällt.

In Betreff der synoptischen Evangelien kommt Jacobsen zu folgendem Resultate: „Matthäus benutzte Marcus, hat aber viele echte Herrnworte, die vielleicht aus einer Spruchsammlung entlehnt sind, voraus. Lucas benutzte abwechselnd Matthäus und Marcus. Im Marcusevangelium endlich liegt uns eine stark interpolirte Schrift vor, doch können wir aus ihm das echte Urevangelium aussondern." Eigenthümlich, aber auch am Meisten anfechtbar, ist hier die Ausscheidung einer ziemlich beträchtlichen Zahl von Stücken, namentlich Wundergeschichten aus dem Context des Marcusevangeliums, wodurch dann ein einfacherer Urmarcus gewonnen wird. Fast steht das Resultat demjenigen ziemlich nahe, das von Holtzmann, Scholten u. A. gewonnen wurde und sich immer mehr Anerkennung erwirbt.

Die Untersuchungen über das Johannesevangelium weisen nach, dass die literarische Grundlage, mit deren Hülfe der Evangelist seine neue und höhere Darstellung des Lebens Jesu entworfen hat, das Lukasevangelium ist, das erweiternd umgebildet wird. Diese auch von Andern schon gemachte und gewiss wichtige Beobachtung wird aber in so strammer und zugleich äusserlicher Weise

durchgeführt, dass mitunter doch das Bedenken sich regt, ob der Verf. richtig gesehen hat. Der Evangelist müsste denn doch ziemlich geistes- und erfindungsarm gewesen sein, wenn er immer nur so mechanisch Punk für Punkt seiner Vorlage nachgearbeitet hätte. Sie wird hier ja wohl den leitenden Faden gegeben haben, aber ebenso richtig waren gewiss die neuen religiösen Ideen, von denen aus er das Leben Jesu auffasste und deren Ausprägung eben die Abweichungen von dem synoptischen Gang bedingt hat. Doch ist zuzugeben, dass auch hier die Jacob'sche Methode der Kritik Manches noch besser aufhellt, als man es bisher schon wusste.

Die Arbeit endlich über die Quellen der Apostelgeschichte stellt als solche des ersten Theils lediglich die vier paulinischen Hauptbriefe auf, denen Lukas einzelne Notizen entnommen habe, um sie zu mehr oder minder glücklichen historischen Combinationen zu verwerthen. Damit wird der historische Werth der ersten Hälfte der Schrift natürlich ein ziemlich geringer. Im zweiten Theile dagegen, von Cap. 13 an, treten noch zwei neue Quellen ein, von denen die eine der Person des Barnabas nahe stand und eine kurze Skizze von der gemeinschaftlichen Thätigkeit desselben und des Apostels Paulus darbot, die andere aber dem sog. Wirbericht entspricht. Daneben wirkt auch hier die Lectüre der paulinischen Hauptbriefe nach. Gerade der letzte Punkt ist von besonderer Wichtigkeit und immer noch nicht genügend aufgehellt. Wenn Lukas die paulinischen Briefe gekannt hat, so muss dann doch seine Darstellung der parallelen Vorfälle eine recht tendenziöse genannt werden, und das Motiv der Umgestaltung ist nicht immer klar, da die vermeintliche Absicht nicht durchweg ausreicht. Jacobsen will aber von einer durchaus tendenziösen Bearbeitung durch Lukas nichts wissen, sondern führt meist wieder seine äusserlichen Gesichtspunkte in's Feld. Den Reisebericht soll Titus verfasst haben, wie schon früher von Manchen behauptet worden ist. Beweisen lässt sich dies freilich noch weniger als widerlegen.

Neuestens hat Jacobsen in der Hilgenfeld'schen Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1886 p. 152—179 auch noch den lukanischen Reisebericht nach seiner Methode untersucht und gefunden, dass Lukas hier Schritt für Schritt dem Matthäus folge. Kaum das eine oder das andere Mal sei es zulässig, auf die Spruchsammlung zu rekurriren. Letztere will der Verf. zwar gelten lassen, da ihm das Zeugniss des Papias zu gewaltig dastehe. Aber mit dem Nachweis der Abhängigkeit des Lukas von Matthäus fällt wieder ein Grund zu ihrer Annahme dahin und es lässt sich eine noch einfachere Lösung der Frage um so eher denken.

Bretke, Dr. Ed., *Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistor. Voraussetzungen.* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1884. VIII. & 333 S. —

Die verdienstliche Schrift ist veranlasst durch die neuen „Janssenistischen Streitigkeiten". An einem speziellen Punkte, wo „gleichsam eine Pulsader des mittelalterlichen Katholicismus durchschnitten wurde", will der Verfasser durch ebenso streng geschichtliche Quellenuntersuchung, wie deren Janssen sich rühmt, den wirklichen Thatbestand feststellen und damit der Reformation ihr prinzielles Recht sichern.

Die zur Zeit der Reformation geltende Lehre vom Ablass ist allerdings darum nicht so ohne weiteres festzustellen, weil eine offizielle kirchliche Entscheidung darüber nirgends vorliegt. Der Verfasser weisst aber, nachdem er die „Vorgeschichte der Lehre (in Verbindung mit der davon nicht zu trennenden Lehre von Busssakramente) bis gegen die Mitte des XIII. Jahrhunderts kurz skizzirt hat, in ausführlicher Quellenangabe nach, dass während der drei lezten Jahrhunderte vor der Reformation, d. h. von da an, wo überhaupt die Ablasslehre als solche ausgebildet ist, allerdings eine „gemässigte" Richtung unter den kathol. Kirchenlehrern bestand, in deren Ablasstheorie die sittlichen Postulate möglichst gewahrt wurden, soweit es die Devotion gegen die Allmacht des päpstlichen Stuhles zuliess; dass aber anderseits eine viel wichtigere „hochkirchliche" Partei immer deutlicher zu eben jenen anstössigen Theorien gelangte, welche heute Janssen und Consorten gerne wegleugnen möchten; und dass endlich die Päpste selbst, soweit

sie in ihren Ablassbullen und -Instructionen sich über den Gegenstand ausgesprochen haben, durchaus auf dem Boden jener „hochkirchlichen" Partei stehen, wie denn ja überhaupt die Schöpfung des „Jubelablasses" als einer ganz spezifischen Art des alterthümlichen „gemeinen" Ablasses durchaus ihr Werk und nur in ihrem Interesse geschehen ist.

Dieses Resultat findet der Verfasser bestätigt auch durch den Wortlaut der Luther'schen Thesen selbst, sowie durch das, was später in den lutherischen Symbolen, insbesondere den Schmalkald. Artikeln von der Sache vorausgesetzt wird. Luthers Absicht aber war bei Aufstellung der Thesen zunächst keine andere als: bei den offenbaren Anstössen der kirchlichen Praxis und der mangelnden kirchlichen Definition des Ablasses einer autoritativen Entscheidung darüber zu rufen; wobei er allerdings noch von der guten Meinung ausging, die Kirche resp. der Papst könne, wenn anders nur der Ernst der Sache gebührend an's Licht gezogen würde, die Frage nicht anders als im Sinne der religiös-sittlichen Postulate entscheiden. Dass er sich in dieser guten Meinung täuschte — darin lag zugleich das Gericht über die damalige Kirche, wie — trotzt Janssen — das sittliche und prinzipielle Recht der Reformation.

Lecoultre, Henri. *Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin.* — Paris, Fischbacher 1883. 300 Seiten.

Der Verfasser will der Ueberzeugung dienen, dass auch die reformatorische Theologie noch gewisse dogmatische Elemente an sich trage, welche aus der alten Kirche einfach hinübergenommen, vielmehr griechischen und philosophischen, als religiösen resp. christlichen Ursprungs sind. Für diesen Zweck bietet der Verfasser freilich erst eine Voruntersuchung. Es handelt sich nun zunächst darum, dasselbe Verhältniss schon in der vorreformatorischen Theologie resp. der Scholastik sicher nachzuweisen: Thomas von Aquino eignet sich als Objekt für eine solche Untersuchung um so mehr, als er ja von Leo XIII. neuerdings als ächtester Vertreter christlicher Wissenschaft präconisirt worden ist. Als Specialobjekt der Untersuchung aber ist die Psychologie des menschlichen Handelns, genauer die Frage nach den psychologischen Prinzipien der Moral gewählt, weil dem Verfasser offenbar gerade hier die reform. Theologie noch vom alten Sauerteig angesteckt erscheint.

Hienach wird nun genau nach den Quellen und unter fleissiger Benutzung der einschlägigen Literatur zunächst die Ethik des Aristoteles, dann diejenige des Thomas ausführlich und gesondert dargestellt, hierauf die beiden nach ihren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten unter einander verglichen und endlich das kritische Resultat gezogen. Dasselbe lautet kurz dahin, dass sich Thomas auch auf diesem Spezialgebiete nicht nur formal, sondern auch material durchaus von Aristoteles abhängig erweist, wenn er gleich den idealistischen, platonischen Elementen, bewusst oder unbewusst, auch einigen Einfluss gewährt. Im Ganzen fehlt es seiner Moral an Originalität und Leben, trotz aller formellen dialektischen Vollendung des Systems. Und die Hauptaufgabe, die er sich stellt, die Vereinigung der aristotelischen Philosophie mit der christlichen Lehre, ist ihm nicht in befriedigender Weise gelungen. Sie ist freilich überhaupt unmöglich. Denn dort ist die Grundanschauung doch die, dass die Natur, die natürliche Seele dem Handeln seinen Zweck setzt, indem sie dabei ihrem eigenen Gesetze folgt; dann kann aber das Prinzip der Moral nur das Vergnügen, der Genuss sein und das freie geistige Wesen des Menschen hat nur Raum für die auswählende Abneigung der besten Mittel zu diesem Zwecke. Die christliche Moral aber beruht auf dem Gegensatz von Fleisch und Geist und fordert, dass der letztere das erstere überwinde und bewege; sie hat ein im strengsten Sinne des Wortes übernatürliches Prinzip und fordert eine von aller „Natur" unabhängige Freiheit des Willens; ihr Gegensatz zur aristotel. Moral ist also unverkennbar.

Eine wahrhaft christliche Theologie hat nach dem Verfasser also die Aufgabe, eben diesen Gegensatz immer klarer in's Licht zu stellen und damit das

Werk der Reformation und insbesondere Luther's in dieser Richtung erst noch zu vollenden. Die Theologie aber, welcher der Verfasser (Prof. an der Facultät der Eglise libre zu Lausanne) speziell angehört, die Theologie des Individualismus und der freien Willensentscheidung, des Subjekts auch in Sachen des Heils, hat jedenfalls das Verdienst, diese Aufgabe mit Geist und Entschiedenheit auf allen Gebieten zu verfolgen; das wird auch derjenige anerkennen, der seinerseits die Gegensätze nicht so schroff zu spannen vermöchte.

Biedermann, Alois Emanuel. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, mit einer biographischen Einleitung von J. Kradolfer. Mit Biedermanns Bildniss.* Berlin bei Georg Reimer 1885. — 33 Bgn. gr. 8°. — 10 M.

Der verdienstlichen Aufgabe, aus Biedermanns literarischem Nachlass diejenigen Vorträge und Aufsätze in einem Band zu bieten, die ein zutreffendes Bild vom Sinn und Geist des Verstorbenen geben, ohne theol. Fachbildung beim Leser vorauszusetzen, hat sich Pastor Kradolfer in Bremen mit viel Geschick unterzogen. Handelt es sich auch durchweg um bereits gedruckte Materien, musste eben doch eine solche Zusammenordnung geschehen, wollte man gerade diese Seite der literarischen Thätigkeit Biedermanns vor dem Vergessenwerden bewahren. Wie anziehend weiss Biedermann auf den, der vielen nur aus der sprachlich auf den prägnantesten Ausdruck gebrachten Dogmatik, oder gerade auch aus dieser nicht bekannt ist, über „das Jenseits der Naturvölker" (1851), „den religiösen Roman" (1867), das „religiöse Drama" (1869) sich auszusprechen, wie zutreffend charaktrisirt er einen „Friedr. Christ. Bauer" (1861), „Friedrich Schleiermacher" (1868) und „David Friedr. Strauss" 1875, sowie dessen „Voltaire" (1870), wie gehaltvoll plaudert er in den „Erinnerungen" 1881 über seinen eigenen Entwicklungsgang, und 1884 über das bewegte „Leben seines" wackern „Vaters". Wer sodann vom streng wissenschaftlichen Theologen und Philosophen einen Begriff bekommen will, lese dann wenigstens seine Antrittsrede zur Professur über: „Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Theologie" (1850), „Die Aufgaben der Apologetik in der Gegenwart" (1874), „unsere Stellung zu Christus" (1882), womit er auch ganz nach rechts Stehenden volle Achtung abnöthigte und „eine Ehrenrettung" (1884), welche mit einem durch die Jesuiten verpönt gewordenem, unbefangener Behandlung nur schwer zugänglichem Schlagwort anhebend, in einer tief philosophischen Theodice, sich abschliesst.

Die einleitend von Kradolfer mitgetheilte Biographie lässt spüren, welch warmes Interesse der in der Ferne weilende Schweizer an seinem verstorbenen Landsmann genommen. Als Mensch und als Theologe ist Biedermann darin gleich zutreffend geschildert, und wächst vor unserm geistigen Auge zu dem wohlthuenden Bilde heraus, das gleich eingangs durch treffliche Wiedergabe einer gut ausgewählten Photographie dem leiblichen Auge geboten wird.

Die Verlagshandlung Reimer hat sich mit dieser Ergänzung zu der ebenfalls bei ihr erschienenen Dogmatik ein entschiedenes Verdienst erworben.

Freies Christenthum, dargelegt in Predigten und Betrachtungen protestantischer Geistlicher, herausgegeben von Conr. Wilh. Kambli, Zürich, bei C. Schmidt, 1886. 27 Bogen gr. 8°.

Ueber diese Predigtsammlung, an welcher die hervorragensten Vertreter der freisinnigen Theologie in der Schweiz und viele Gesinnungsgenossen des Auslandes Antheil haben, müssen wir uns ein empfehlendes Wort vorbehalten.

Die Theologie und der Vorwurf der „doppelten Wahrheit".

Rede

zum Antritt des akademischen Lehramts an der Universität Zürich

von *Theodor Häring*, Professor der Theologie.

Hochgeehrte Versammlung!

Zwingli hatte im Abendmahlsstreit auch die Absurdität der gegnerischen Lehre geltend gemacht, und darauf hatte *Luther* erwidert, nach diesem Massstab müssten auch anerkannte Grundwahrheiten, z. B. Geburt und Tod des Gottessohnes, verworfen werden. Dadurch wurde *Zwingli* zu einer wichtigen Näherbestimmung seines Begriffs vom Religiös-Widervernünftigen veranlasst. Er unterschied eine doppelte Absurdität, die der Sache oder des Glaubens, und die der Schrift. [1]) Was er mit der letzteren meint, ist deutlich. Unzählige Stellen des A. u. N. Testaments enthalten auf den ersten Anblik einen Widerspruch gegen andere, aber bei sorgsamer und unbefangener Vergleichung fügen sie sich harmonisch zu einem Ganzen; das gilt besonders von den Stiftungsworten des h. Abendmahls. [2]) Was Zwingli die Absurdität der *Sache* nennt, hängt auf's engste mit dem eben Besprochenen zusammen. Er sagt: Der Massstab, ob etwas absurd ist, liegt nicht in der Sache selbst; denn wir halten nichts für widervernünftig, was in göttlichen Worten überliefert ist. Wenn er daher die gegnersiche Lehre für absurd erkläre, so meine er das nur in dem Sinne, dass sie es für den *Glauben* sei, der an der Schrift seine Norm hat. Also mit Luther hält Zwingli den Standpunkt der Offenbarung auf's bestimmteste inne und hebt nur ausdrücklich hervor, dass die *Schriftanalogie* im einzelnen Fall entscheidet, was für den Gauben wahr ist. Aber damit wäre doch nicht die ganze Meinung *Zwingli's* erschöpft. Er fügt jenem Satz „wir halten nichts für widervernünftig, was im göttlichen Wort überliefert ist" hinzu: „wenn nur das *Glaubensverständniss* den Sinn der göttlichen Worte recht fasst"; und nachher: „für den Glauben ist nichts absurd, wenn man nur recht

[1]) Rei sive fidei, scripturae. H. Zwingli, opp. ed. Schuler et Schulthess. Zür. 1832. III. p. 491 (482).

[2]) a. a. O. 538—40.

versteht, was wirklich als Glaubensobjekt (in der Schrift) dargeboten wird". Das heisst doch im letzten Grunde: der Glaube ist im Verständniss der Schrift von der Wertschätzung des in ihr Dargebotenen geleitet; aus der Schrift erwachsen und darum an sie gebunden, ist er doch dem Einzelnen in der Schrift gegenüber selbst wieder für das Verständniss massgebend. Dass dies keine Eintragung eines modernen Gedankens ist, zeigt ganz deutlich die folgende Ausführung.[1]) Ein „unsichtbares Wunder" sei das Entstehen des Glaubens, nicht aus uns, sondern durch die Wirkung des göttlichen Geistes. Diese Wirkung aber empfindet, *erfährt* man im Verstand, Herz, allen Geisteskräften: dagegen wer hat das Wunder der leiblichen Gegenwart Christi erfahren? Und im gleichen Sinn sagt Zwingli nachher, das Verständniss und die Erkenntniss der Frommen sei es, welches auf Grund der Apostel- und Prophetenschriften in Glaubenssachen entscheide.

Wie die Thatsache selbst merkwürdig ist, dass die beiden grossen Reformatoren über den Begriff des Widersinnigen mit einander zu verhandeln hatten, so noch mehr das Verhältniss, in dem wir sie hiebei zu einander treffen. Zwingli spricht Gedanken aus, die, wenn man von dem trennenden Streitgegenstand absieht, niemand mehr als Luther hätte anzuerkennen vermocht, da er, wie ihm Zwingli gelegentlich verhält, sie selbst mit Meisterschaft angewendet hatte.[2]) Ja, Luthers Andeutungen über das Verhältniss des Glaubens zum Wissen bieten in ihrer Art noch eine festere und umfassendere Grundlage für Zwingli's Sätze. — Die Ueberschrift von 43 Disputationsthesen *Luthers* vom 11. Januar 1539[3]) lautet: „Ob der Satz ‚das Wort ist Fleisch geworden' in der Philosophie wahr sei?" Die 2. These sagt: „in der Theologie ist es wahr, in der Philosophie einfach unmöglich und widersinnig. Die Sorbonne, die Mutter der Irrlehren, hat ganz mit Unrecht behauptet, dass ein und dasselbe in der Philosophie und Theologie wahr sei (4)". — *Also gibt es eine „doppelte Wahrheit", d. h. keine Wahrheit?* Verweilen wir einen Augenblick bei Luthers Aufstellungen. Die Thesen 17—20 geben Beispiele von Syllogismen, die in der Form tadellos, inhaltlich falsch seien (27): die Prämissen sind wahr, die Schlussfolgerung ist falsch, also folgt aus Wahrem Falsches gegen die Philosophie (18), und so verhalte es sich auch mit der in der Ueberschrift genannten These (23—25). Daher soll man in der Theologie vom philosophischen Beweis keinen Gebrauch machen und keinen Nutzen ziehen wollen (13). Der Philosophie gilt, wenn sie in der Theologie sich geltend machen will, das mulier taceat in ecclesia (15), und ihre Einwände gegen das Wort Gottes soll man für Quacken der Frösche ansehen (29). Allein das merkwürdige dieser Thesen liegt nun eben darin, dass sie diese Ur-

[1]) a. a. O. 493 f.
[2]) a. a. O. 492. Zwingli meint z. B. die Lutherische Erklärung von Matth. 16, 18.
[3]) Jenaer Ausg. opp. latt. I, 567 ff.

teile über die Philosophie eigenartig begründen oder doch Andeutungen einer solchen Begründung geben, und dadurch ergänzen sie auch andere Worte Luthers von der natürlichen Vernunft, die in göttlichen Dingen „stock-star und gar blind" ist. Luther sagt nämlich nicht nur überhaupt: wo es sich um Glaubensartikel handelt, muss man sich zu einer andern Dialektik und Philosophie wenden, zum Worte Gottes (28), d. h. er setzt der Vernunft nicht einfach die Autorität der Offenbarung gegenüber, den Dialektikern die Fischerapostel (9), sondern er hebt in geistvoller Weise *die Eigenart des Gegenstandes* der *Theologie* hervor. Auch sonst, meint er, müssen wir leugnen, dass auf allen Gebieten das gleiche wahr ist (30—40). In feinsinnigem Fortschritt der Gedanken macht er aufmerksam auf die mannigfaltige Anwendung der Mathematik („Gewichte kann man nicht nach dem mathematischen Punkt und der Linie abwägen"), dann auf die Unterschiede innerhalb der einzelnen philosophischen Disciplinen und fährt fort: wie viel weniger kann dasselbe wahr sein in der Philosophie und Theologie, deren Unterschied unendlich grösser ist als der zwischen den einzelnen vorher genannten Gebieten. Warum? Es ist ein *wesentlich anderes Gebiet*, sagt Luther. Man lasse Dialektik und Philosophie in ihrer Sphäre, aber mit neuen Zungen lasset uns im Reich des Glaubens reden, das ausser jener ganzen Sphäre liegt (41). Es ist nicht ein Fehler der syllogistischen Form, was sie für das Reich des Glaubens unbrauchbar macht, es ist der *Gegenstand* in seiner eigentümlichen Bedeutung und Erhabenheit (21), der sich nicht in die engen Grenzen der Vernunft und ihrer Schlüsse bannen lässt (21), sofern er zwar nicht *entgegen*, aber ausserhalb, innerhalb, über und unter, diesseits und jenseits aller dialektischen Wahrheit ist (22). Und warum handelt es sich wirklich um einen andersgearteten Gegenstand in der Theologie? Das deutet beziehungsreich die erste These an: affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae, die Glaubensartikel sind ein Feld nicht für das theoretische Erkennen, sondern für den aus praktischen Gründen persönlich interessirten, affektvollen Glauben; nicht für das Wissen als solches, sondern in erster Linie für den Willen und das Gefühl.

Man hat mit Recht auf einzelnen Punkten der Glaubenslehre von Luthers prophetischem Lehren geredet; es gilt auch von unsrer Frage, und es ist hier prophetisch in dem doppelten Sinn, dass es in grossen Anschauungen sich bewegt, die das Wesen der Sache treffen, auch wo die Form vergänglich ist, und dass es um dieser grossen Anschauungen willen eine Weissagung auf die Zukunft enthält. Er fordert, dass man vom Reiche Gottes mit neuen Zungen reden soll, und er thut es selbst in seiner Art doch *auch*, wenn er sagt, dass der Gegenstand der Theologie ausserhalb innerhalb, diesseits jenseits der Vernunft liege, d. h. wenn er in der Erkenntniss der qualitativen Besonderheit der Glaubensobjekte die alten gegensätzlichen Formeln als gleich unzureichend bezeichnet, und eben desswegen, obwohl scheinbar sich widersprechend, zuversichtlich daran festhält, dass

der Glaube nichts Widervernünftiges ist. Jene Paradoxie ist für ihn eben nicht nur wieder auch eine leere Formel, sondern sie öffnet eine Aussicht auf eine wirkliche Lösung des Problems, mag auch der Ausdruck im einzelnen noch so sehr an die Scholastik erinnern. Wenn er den Unterschied der Theologie und Philosophie als einen unendlich viel grösseren bezeichnet, als den unter den einzelnen Gebieten der Erfahrungswissenschaften, und wenn er diese „unendlich" viel grössere Verschiedenheit als qualitative versteht, betont, dass es sich im *Reich des Glaubens* um *die persönliche Hingabe an das Wertvolle handelt, im Unterschied von dem damit verglichen uninteressirten Erkennen*, so hat er damit, wenn auch mehr ahnungsweise, einen Grundsatz aufgestellt, ohne dessen unumwundene und consequent durchgeführte Anerkennung noch uns Heutigen, und uns erst recht jede vollständige Erkenntniss des religiösen Problems unmöglich ist. Eben darum aber hat für Luther die Betonung der Offenbarung einen ganz andern Sinn, als wenn sie auch zuvor als Quelle der Wahrheit anerkannt worden war. Die Autorität der Offenbarung, das „Ihn sollt ihr hören", das er so nachdrücklich hervorhebt (16), ist das Correlat des neuen tieferen Verständnisses der Religion selbst; nicht als äusserliches Gesetz steht sie der Vernunft (dem Verstand in unserm Sinn) gegenüber, in ihr kommt das Interesse des Glaubens zur Ruhe, wie es selbst von ihr geweckt worden ist. Von dieser Grundanschauung aus gewinnen auch andere Sätze, die dem Worte nach nicht über die Scholastik hinausgehen, einen neuen Sinn, z. B.: wohl verstosse auch die Theologie manchmal gegen die Philosophie, doch diese häufiger gegen jene (16), und dass er (13. 24) keinen Gewinn von der Philosophie erwartet, wenn sie ihre dialektische Kunst in den Dienst des Glaubens stellt. Besonders bemerkenswert aber und ein indirekter Beweis dafür, dass wir nicht etwa Luther's Gedanken nach Bedürfnissen der Gegenwart missverstanden haben, ist seine Ahnung, dass die Lösung des alten engen Bundes von Philosophie und Theologie *beiden* zu gut komme (42. 41). Die Sorbonne hat, indem sie den neuen Wein in alte Schläuche goss, beide verderbt, den Wein und die Schläuche. So ist der ganze Standpunkt dieser Disputation Luther's bei scheinbarer Enge weit und frei. Wie wenig ihn die Nachfolger verstanden, zeigt charakteristisch die deutsche Uebersetzung unsrer Thesen in der Walch'schen Ausgabe [1]), welche jenen kühnen oben erwähnten Satz 21 ganz verwässert wiedergibt: „Die Wahrheit übersteigt aller disputirverständigen Begriffe ganz unbegreiflich", und ängstlich hervorhebt, dass Luther „bei dieser Gelegenheit mit vielem Nachdruck auf die Gefangennehmung der Vernunft in Glaubenssachen dringt". Bekanntlich wurden daneben von denselben Theologen der Vernunft Einräumungen gemacht, die, wie Luther von der alten Scholastik gesagt, weder der Theologie noch der Philosophie wirklich zu gut kamen, jene nicht zur Gewissheit und diese nicht zur Freiheit kommen liessen.

[1]) Walch'sche Ausgabe 1744. X, 78. 1396 ff.

Fassen wir zusammen: Luther hat den Satz für falsch erklärt, dass in der Philosophie und Theologie dasselbe wahr sei. Er hat aber damit, wenn wir seine Sätze richtig verstanden, nicht eine „doppelte Wahrheit" behauptet, das hiesse die Wahrheit geleugnet, sondern er glaubt, dass die Theologie, als Wissenschaft des Glaubens, dessen praktischen Charakter und dessen Begründung in der Offenbarung er erkennt, *die* Wahrheit in göttlichen Dingen besitzt, sofern ihr Erkenntnissprinzip die Offenbarung ist. Die Bemerkung seiner ersten These, man müsse an dem Satz festhalten „alles Wahre stimme unter sich zusammen", hat also für Luther nicht nur die Bedeutung eines vorläufigen, formellen Zugeständnisses, das durch den Nachsatz sachlich aufgehoben würde „es ist nicht dasselbe wahr in den verschiedenen Wissenschaften", sondern er spricht im Voraus das positive Ziel seiner Erörterung aus, und wir dürfen jenes sein „omne verum vero consonat" dahin verstehen: es gibt nur *eine* Wahrheit. Aber wir haben hier nicht diese Gedanken, weder Luthers noch Zwingli's weiter zu verfolgen, noch weniger die wunderbare Verbindung scholastischer Nachklänge mit neuen Blicken zu besprechen. Uns hält die Betrachtung fest, dass die *Reformation* es war, die solche Gedanken aussprach, während die von ihr bekämpfte Kirche der Philosophie die, wie Luther meint, für beide verderbliche Stellung einräumte. *Ist die Reformation auch hierin auf Impulse des Evangeliums zurückgegangen?*

Luther selbst, wenn er Theologie und Philosophie trennt, beruft sich auf das Wort des Paulus von der Gefangennahme der Vernunft unter den Glauben; aber dem Reformator wie dem Apostel liegt dabei diejenige Beschränkung der Wissenschaft fern, wie sie oft, angeblich im Interesse des Glaubens, von der Kirche gefordert wurde. *Paulus* bezeichnet gegenüber den Hellenen, welche „Weisheit suchen", sein Evangelium als „Thorheit". [1]). In welchem Sinne? Man erschöpft schwerlich die ganze Meinung des Apostels, wenn man nur auf die Absurdidät hinweist, welche die Predigt von der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi für das hellenische Bewusstsein haben musste. Freilich ist dies der entscheidende Punkt, aber er ist es in doppelter Beziehung: Die Botschaft von dem *Wesen dieses Heils* überhaupt, wie von seiner *Verknüpfung mit dem Kreuz Christi* ist die „Thorheit". Ich darf mich, was das erste betrifft, in der Kürze auf das Urteil eines feinsinnigen Beobachters beziehen [2]): „Die tiefe Kluft zwischen der griechischen Lebensanschauung und der des Christenthums kann nicht durch Auffindung einzelner Schönheiten der Ahnung

[1]) 1 Cor. 1, 18 ff.

[2]) Lotze, Microcosmus 3, 345 ff., 350, 354 ff., 361 ff. und Gründzüge der Religionsphilosophie 86. 92. 99 u. a. m. Die vier letztgenannten Stellen sind ein lehrreicher Beleg für die Tatsache, wie leicht das Concret-Geschichtliche auch bei tiefem Verständniss des Inhalts verkürzt wird. — Für die Ausführungen des Textes scheint mir ein indirekter Beweis auch in der eigenartigen Verbindung des hellenischen Geistes mit dem Evangelium, wie sie im „Dogma" ihren Aus-

ausgefüllt werden, von denen wir nie recht gewiss werden, ob sie einen festen, herzlichen Glauben ausdrückten, oder ob sie als poetische Bilder, ohne ernstliche Meinung dem ästhetisch gesittigten Volke nur als Verzierungen des Lebens dienten." Speziell in Betreff der Philosophie muss man sich vergegenwärtigen, auf *welche* Ziele die grosse griechische Gedankenarbeit vorzugsweise gerichtet war, wie sie aber auch da, wo sie Berührungspunkte mit der neuen Religion hatte, nämlich als Ethik, so ganz anders als diese Religion im Wissen des Guten die Bürgschaft seiner Erfüllung sah. In dieser Religion handelte es sich wesentlich um Eines, und dieses eine war etwas Neues; sie bot Erlösung aus der Schuld der Sünde, sonst nichts, aber dieses Eine ist ihr alles. Nicht auf eine Frage des Nachdenkens neben andern, mit der sich die Weisen beschäftigen, gab sie Antwort, sie weckte die eine persönliche Lebensfrage für alle und gab ihre Lösung, die Lebensfrage nach der Seligkeit in unzertrennlicher Einheit mit einem der griechischen Welt unbekannten Begriff des Sittlich-Guten. Vor der unausweichlichen Dringlichkeit dieser sittlich-religiösen Lebensfrage erlischt die natürliche Freude an der Schönheit des Daseins. Wir empfinden, wie fremd, wie thöricht diese Botschaft erscheinen musste, wie dies höchste Gut Zertrümmerung aller geschätzten Güter schien und doch durch seinen eigenen innern Wert, wenn einmal deutlich erfasst, den Willen aufs tiefste ergriff, sittlich verpflichtete, indess kein Verstand ihn, diesen Wert, beweisen oder leugnen konnte. Macht also einerseits der praktische, religiös-sittliche Charakter des Christentums seine „Thorheit" aus, so auf der andern Seite sein *historischer* Charakter, und keine Seite der Sache kann ohne die andere verstanden werden. Es ist aber klar, dass der Widerspruch sich offener gegen die letztere richtet. Dass die höchsten Ideen unzertrennlich sein sollen von einer Geschichte, an sie gebunden eben nicht nur wie im Mythus als an die doch vergängliche Hülle, noch dazu an eine Geschichte auf dem für das hellenische Gefühl so wenig sympathischen Gebiet, und von einer Geschichte, die in der Niedrigkeit des Kreuzes endet, das erst vollendet den Charakter des Evangeliums als Thorheit. Es müssen gewaltige Kämpfe das Gemüt des Völkerapostels bewegt haben, als ihm einschneidende Erfahrungen voll zum Bewusstsein brachten, welch' eine Thorheit er dem Volk der Weisheit bringe. Bezeugte er auch nicht selbst die Gemütsstimmung [1]), in der er nach dem athenischen Misserfolg in Korinth zu wirken be-

---

druck gefunden hat, zu liegen. Was dieses „Dogma" vom ursprünglichen Evangelium unterscheidet, dürfte sich leicht als eine Verkürzung der „Thorheit" des letzteren nach den *beiden* im Text angegebenen Gesichtspunkten verstehen lassen. Man vergl. auch das bei Harnak, Dogm. Gesch. I. 85 f über den Charakter der Philosophie in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten Gesagte. Was darin mit dem Christentum innerlich verwandt ist, was es nur scheint, und was auch von diesem scheinbar Verwandten in's Dogma übergegangen, lässt sich dort leicht erkennen.

[1]) 1. Cor. 2, 3. cf. Ap. Gesch. 18, 9. 12.

gann, wir könnten sie noch in dem ganzen erregten Ton jenes Abschnitts im ersten Korintherbrief herausfühlen. Spricht sich hier auch schon das Siegesbewusstsein zuversichtlich aus, so zittert doch noch deutlich der innere Kampf in den kühn herausfordernden Fragen nach, während im Römerbrief dann das „Ich schäme mich des Evangeliums nicht“ [1]), zum sicheren erprobten Besitz geworden ist. Was die Apostelgeschichte von Athen erzählt [2]), vergegenwärtigt also nur, was Paulus selbst im ersten Korintherbrief sagt: Der Hohn beginnt in dem Augenblick, als die Botschaft der grossen Gedanken sich eins zeigt mit der Verkündigung von Jesus und eben damit zugleich die volle Eigenart jener grossen Gedanken und ihre praktische Spitze gegen die Zuhörer herauskehrt.

Aber in diesen Ausführungen erkennen wir leicht nur eine Entfaltung der im Zeugniss *Christi* selbst enthaltenen Keime mit Rücksicht auf das besondere hellenische Gebiet, eine Anwendung, die allerdings für uns um so wichtiger ist, weil sich auf uns, die wir in das Erbe des hellenischen Geistes eingetreten sind, mit dessen unvergänglichen Besitzthümern auch die Gefahr vererbt hat, die Eigenart unserer Religion zu verkennen. Man hat in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten das Wort im Evangelium des Johannes (7,17) hervorgehoben: „so jemand will des Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Worte von Gott sind, oder ob ich von mir selbst rede“, und hat in diesem Wort die Grundzüge des Beweises für die Wahrheit der christlichen Religion gefunden, welchen diese Religion fordere und allein zulasse. In seinem Gesammtsinn erfasst, enthält es dieselben auch wirklich, nämlich wenn man nicht nur das darin findet, dass die praktische Anerkennung der sittlichen Forderung das Innewerden der Wahrheit des christlichen Gottesglaubens als der nothwendigen Folge oder Voraussetzung jener Forderung nach sich ziehe; denn Christus will vielmehr sagen, dass man durch die Erfüllung des göttlichen Willens, den er verkündigt, von der spezifischen Bedeutung seiner Person als der Offenbarung Gottes und darin der Wahrheit seines ganzen Evangeliums inne werde. Also das Wort hat denselben umfassenden Sinn wie das andere: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14,6). Inhaltlich stimmt das Zeugniss der ersten Evangelien gerade in diesem Punkte völlig mit Johannes überein. Die „geistliche Armut“ der „Mühseligen und Beladenen“ ist unzertrennlich von dem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit des Himmelreiches, aus welchem umgekehrt diejenigen ausgeschlossen sind, die den Willen des Vaters nicht thun; *sie* ruft Jesus zu sich, als zu dem, der allein den Vater kennt und ihn offenbaren kann. Also, Christus ist allein im Besitz der Wahrheit von Gott, und diese ihm allein ursprünglich offenbare Wahrheit kann man nur unter der Bedingung eines bestimmten praktischen Verhaltens sich

[1]) Röm. 1, 16.
[2]) Ap. Gesch. 17, 30. 32.

aneignen; und wenn er dankt, dass den „Unmündigen“ das Geheimniss des Himmelreichs geoffenbart ist, so meint er dasselbe, was Paulus unter den besondern Verhältnissen seines Berufsfeldes ausspricht, wenn er das Evangelium als „Thorheit“ bezeichnet. Dieser einfache Sachverhalt muss ausdrücklich hervorgehoben werden, wenn man die uns heute beschäftigende Frage verstehen will. Man kann den Verdacht, die Theologie vermöge ihren eigentümlichen Inhalt nur im Widerspruch mit der Vernunft aufrecht zu erhalten, nur mit dem, wenn auch verhüllten Anspruch auf „doppelte Wahrheit“, gar nicht mit vollem Verständniss würdigen, wenn man sich nicht bemüht hat, in das ungeheure Bewusstsein der ersten Gemeinde sich hinein zu denken, dass sie in dem scheinbar Unvernünftigen, in der um ihres Inhalts wie um ihrer geschichtlichen Thatsächlichkeit willen gleich unvernünftigen Offenbarung *die* Wahrheit besitze, welche allein im höchsten Sinn auf diesen erhabenen Namen Anspruch machen könne. Liest man z. B. die paulinischen Briefe als einfache Ergüsse des urchristlichen Glaubens, so wird man ergriffen von dieser zweifellosen Gewissheit, durch die Erkenntniss Gottes in Christus in eine ganz neue Welt, in die Welt *der* Wahrheit versetzt zu sein[1]).

Wir haben gesehen, wie dieses urchristliche Bewusstsein in der Reformation wieder lebendig wurde. Die Wiederentdeckung des Heilsgutes der christlichen Religion in seiner ungetrübten Reinheit war eins mit der Wiederentdeckung des Offenbarungscharakters der Person seines Stifters. Nur mit wenigen Worten brauche ich daran zu erinnern, dass die *Entwicklung der christlichen Theologie eine andere gewesen* ist, als man nach den Zeugnissen des Neuen Testaments erwarten möchte. Unsre Gegenwart hat gerade diesem Punkt eingehende Untersuchungen zugewendet. Scharfsinnige Einzelforschungen führen den Nachweis, wie frühe, aus welchen Gründen und in welchem Umfang das *Evangelium* den *Bund mit der hellenischen Philosophie* schloss; [2]) wie in dem durchgängigen, keineswegs nur formalen Vernunftgebrauch bei der Bildung des kirchlichen Dogma die besiegte Welt auch die siegende Kirche weitgehend beeinflusste; wie dann in jenem wundersamen Bau mittelalterlicher *Scholastik* die einst als „Thorheit“ eingetretene christliche Wahrheit den Beweis ihrer Vernünftigkeit erbrachte, zum Ruhm der weltbeherschenden Kirche, die diesem aus disparaten Bestandtheilen gewobenen Dogma die Autorität göttlicher Offenbarung verliehen hatte. Aber eben diese Scholastik, die mit so unbefangener Zuversicht begonnen, war es, die in ihren Ausgängen zu dem Satze kam, dass etwas in der Philosophie wahr, in der Theologie fasch sein könne. Da mochte man wohl auch noch des paulinischen Wortes sich erinnern und es zur Rechtfertigung dieses Ergebnisses verwerten. Aber jetzt war es nicht mehr Ausdruck der unmittelbaren Gewissheit, dass das scheinbar thörichte

[1]) Vgl. auch Anm. [8]).

[2]) „Articuli mixti“.

Evangelium „als Kraft zu retten" die wahre Weisheit sei, sondern ein Ausdruck der Verlegenheit, um die in ihrer Wahrheit zweifelhaft gewordene kirchliche Lehre gegenüber der Vernunft dennoch festzuhalten, deren Selbstgefühl im Dienst dieses Degma geweckt und grossgezogen war und deren Ansprüche man nicht abweisen konnte, da man weder das Wesen des Glaubens noch des Wissens wircklich erkannte. Nun stand der Wahrheit dieser Vernunft eine Wahrheit der Religion machtlos gegenüber, die gerne mit dem unfehlbaren Syllogismus sich bewiesen hätte, wenn es nur möglich gewesen wäre; es standen sich gegenüber zwei ex hypothesi gleichartige Grössen, deren Widerspruch durch die nun notwendig äusserlich verstandene Autorität der Offenbarung nur verdeckt, nicht ausgeglichen werden konnte. Prinzipiell verschieden war die Stellung der *Reformation*, wie mannigfaltig auch im einzelnen bei ihren Vorkämpfern die Nachwirkung der Scholastik neben und in den neuen Gesichtspunkten sich zeigt, die dem wiedergewonnenen Verständniss des Evangeliums entsprachen. Da aber in der Theologie des folgenden Jahrhunderts diese wirklich reformatorischen Gesichtspunkte zurückgestellt wurden; da man das Schriftprinzip zwar aufs nachdrücklichste betonte, aber nicht im Wesen der christlichen Religion seine Begründung aufzeigte; da man der Uebervernünftigkeit dieser Religion sich rühmte, aber nicht untersuchte, was dieselbe, von der religiösen Wahrheit ausgesagt, eigentlich bedeute, und daher der einerseits so gering geachteten Vernunft dann doch ein selbständiges Gebiet religiöser Erkenntniss zuerkannte, [1]) mithin ihre Kraft über- und unterschätzte, so ist uns die Niederreissung des dogmatischen Gebäudes durch die Angriffe der Vernunft so wohl begreiflich; es war kein völliger Neubau auf der wirklich haltbaren Grundlage der reformatorischen Prinzipien gewesen, und das Kraftgefühl der Vernunft war durch diese selbst unendlich entwickelt. Mit eigenartiger Teilnahme blicken wir auf jene Zeit der *„Aufklärung"*. Sie erlebte, darf man vielleicht sagen, im ganzen, was so oft dem einzelnen begegnet, dass er, beim Scheiden aus dem Vaterhaus, den ererbten anerzogenen Gemütsbesitz im reichbewegten Leben voll neuer Anregung eine Weile geringer achtet und gegen den Reiz der scheinbar freieren Anschauungen eintauscht, weil die Kraft des heimatlichen Lebens in ihm noch wirkt und er unbewusst von dem Schatze zehrt, den er im Begriffe ist hinzugeben. Grosse Erschütterungen der Welt vergegenwärtigten den ernsten Zusammenhang zwischen Denken und Leben, und dem tiefer dringenden Geist konnte die zuerst eingenommene Stellung auf die Dauer wegen ihrer eigenen Armut an grossen Gedanken nicht genügen. Die Vernunft, welche ihre Kraft so zuversichtlich an jedem Objekt geübt, concentrirte ihre beste Kraft auf das Ziel, die Grenzen dieser Kraft zu erkennen. Aber *Kant*, an dessen Namen diese in ihrer Art selbst eminent sittliche That sich knüpft, trug zu einer wirklichen Neubestimmung des Verhältnisses von Wissen und Glauben fast noch Grösseres bei durch die tiefsinnige

[1]) Vgl. Kaftan, die religionsphilos. Anschauung Kant's ff. 1874.

Erkenntniss der engen Verbindung von Religion und Sittlichkeit. Freilich hat er das Christentum als Religion nicht voll gewürdigt. Aber wenn nun *Schleiermacher* das eigentlich Religiöse in der Religion wieder entdeckte, so waren die *Bedingungen* gegeben, unter welchen jene *Neuordnung des Verhältnisses von Glauben und Wissen,* wie dasselbe von den *Grundprinzipien des Christentums aus gefordert* ist, möglich war. Warum hat er selbst das Problem nicht in einer Weise gelöst, dass die Theologie nach ihm seine Lösung als festen Ausgangspunkt der weiteren Arbeit voraussehen konnte? Und das ist doch gerade in diesem Punkt nach dem Zeugniss der Geschichte nicht der Fall. Schleiermacher proklamirt die *Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie,* er will damit das eigenartige Leben der Religion als unantastbares Heiligtum sichern. Aber jene Unabhängigkeit ist nicht die Freiheit einer uneinnehmbaren Stellung. Diese lässt sich, wie wir unten zu zeigen hoffen, nur gewinnen bei prinzipieller Hervorhebung des *absolut sittlichen* Charakters unserer Religion. Nun hat Schleiermacher den teleologischen Charakter des Christenthums in der berühmten Definition hervorgehoben, aber in der Ausführung nicht mit dem Nachdruck und in dem Umfang geltend gemacht, als das Evangelium fordert, wie es *hierin* Kant tiefer erfasst hatte. Dieser Mangel ist wohl der eigentliche Grund, warum er die notwendige *Wahrheit* der Glaubenssätze, d. h. aber in letzter Consequenz den *Offenbarungscharakter* des Christentums nicht vollständig zur Geltung brachte, warum vielmehr jene Unabhängigkeit der Religion von der Philosophie doch immer als eine nur subjektiv begründete, in ihrem Recht nicht nachgewiesene Unbekümmertheit um die Resultate der Philosophie erscheint, welche auf die Dauer nicht festgehalten werden kann. [1]) In der That, dann muss man mit Pfleiderer urtheilen: „Die von Schleiermacher behauptete Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie ist laut durchgängigem Zeugniss der Geschichte unrichtig (vgl. die Geschichte der Dogmen von der johannischen Gnosis an bis zu Schleiermachers eigener Glaubenslehre inclusive) und schon darum auch sachlich unmöglich; in strenger Consequenz durchgeführt, müsste sie notwendig die Glaubenslehre entweder auf Bekenntnisse einer frommen Seele oder auf referirende Dogmengeschichte reduciren". „Da aber die Glaubenslehre die biblisch-kirchlichen Dogmen nach ihrer bleibenden Wahrheit darzustellen hat, so muss sie ihren geschichtlichen Stoff nach den allgemeinen Gesetzen der wissenschaftlichen Erkenntniss kritisch bearbeiten und bedarf dazu der philosophischen Einsicht in das Wesen der Religion." Das heisst aber nichts anderes als: Dogmatik und Religionsphilosophie sind nur formell verschieden; mag man den Unterschied wegen der Beschränkung des Stoffes der Dogmatik auf die biblisch-kirchliche Religionslehre und wegen ihrer durch den kirchlichen Zweck bedingten Formverschiedenheit immerhin einen „wesentlichen" nennen,

[1]) O. Pfleiderer, Grundriss der Glaubens- und Sittenlehre. 1880. S. 4.

der Massstab für die Wahrheit der Dogmatik ist doch anerkanntermassen die Religionsphilosophie. [1]) Der grosse, an unserer hohen Schule doppelt unvergessliche Vorkämpfer dieser Richtung, bezeichnet den Gegenstand, um welchen es sich hier handelt, mit den Worten [2]): „In der Frage nach der objektiven Wahrheit unsres Bewusstseinsinhalts kommt die letzte Instanz der Entscheidung der Wissenschaft zu, welche in dieser Frage autonom ist, d. h. nach den dem Menschengeist immanenten Gesetzen des Denkens urtheilt. Ihr kommt in letzter Instanz auch die Entscheidung über das Wissen von demjenigen Gebiet objektiven Bewusstseins zu, das als Objekt der religiösen Ueberzeugung zugleich einen Gebietstheil der Religion ausmacht". Oder: „Die Glaubenswissenschaft hat mit ihrem *autonomen theoretischen* Massstab den *objektiven Wahrheitsgehalt* der Glaubensvorstellungen zu prüfen". [3]) Es hiesse Selbstverständliches ausführen, wollte ich hervorheben, worin die grosse Anziehungskraft dieses dogmatischen Standspunktes liegt. Es ist die Energie, mit der die *Wahrheit* des christlichen Glaubens behauptet, jeder Gedanke an bloss subjektive Realität der chr. Erfahrung abgewiesen wird. In dieser Anerkennung sind alle theologischen Gegner der Bidermann'schen Dogmatik einig, sollten es jedenfalls sein. Ebenso einig sind sie in der Ueberzeugung, dass sie nicht die Wahrheit des *vollen christlichen* Glaubens beweise, dass sie vielmehr in dem Bestreben, die objektive Wahrheit desselben sicher zu stellen, an seinem Inhalt wesentliche Abzüge gemacht. Biedermann hat uns selbst mit der ihm eigenen Consequenz auf die Eschatologie als auf den Punkt verwiesen, an welchem der leitende Grundgedanke mit besonderer Deutlichkeit heraustreten müsse; ausserdem sind Christologie und Gottesbegriff die Lehrstücke, an welchen sich naturgemass der Widerspruch am bezeichnendsten geltend gemacht hat. Wenn nun aber auf der andern Seite der christliche Glaube *dieser* Verarbeitung durch das theoretische Erkennen, *dieser* Prüfung seines objektiven Wahrheitsgehalts entzogen werden will, dann erhebt sich die Anklage der *„doppelten Wahrheit"* [4]). Und das, h. V., scheint mir die im letzten Grund *wichtigste Frage der Gegenwart* auf demjenigen Gebiet der Theologie, das ich unter Ihnen vertreten darf.

Mit dem Schlagwort von der doppelten Wahrheit ist nun freilich der wirkliche Sachverhalt keineswegs an und für sich schon so deutlich charakterisirt, als es der Fall zu sein scheint. Sonst wäre ja

---

[1]) Dies in Bezug auf die Bem. S. 5. a. a. O. Denn ein *„wesentlicher"* Unterschied im *gebräuchlichen* Sinn des Worts besteht dann eben nicht zwischen Dogmatik und Religionsphilosophie.

[2]) Biedermann, chr. Dogmatik, 2. Aufl. I, 228.

[3]) a. a. O. 240. Ueber die andere Aufgabe der Glaubenswissenschaft, dem „relativen Wahrheitsanspruch der Glaubensvorstellungen gerecht zu werden" (ebendaselbst) s. gleich nachher.

[4]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie etc. 1883, S. 516 und sonst; dem Sinne nach Biedermann selbst a. a. O. bes. 224—240 in der Auseinandersetzung mit Ritschl u. s. Schule.

auch in der That die Steitfrage durch die Fragestellung entschieden. Gegenüber stehen sich heute nicht wie einst in den Ausgängen der Scholastik die Wahrheit der zu neuem Selbstbewusstsein erwachten, aber gegen sich selbst kritiklosen Vernunft, und die Wahrheit des mit den Begriffen derselben Vernunft aufgebauten kirchlichen Dogma; auch nicht jene Vernunft und die grosse religiöse Gewissheit der Reformatoren. Aber die Vertreter der Vernunft vertheidigen auch nicht mehr „die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische Weltconstruktion der Begriffsdialektik"; diese sei ihm, sagt Biedermann treffend, von Anfang nur als eine andere Art von Mythologie erschienen, während ihm selbst „das reine Denken immer nur das letzte Ziel zu sein schien, das wir von der Erfahrung aus erst anzustreben haben". Ihm ist die Religion „die reale praktische Beziehung des ganzen menschlichen Ich auf Gott als auf den geistigen Urgrund alles Seins". Nur „die Norm für die Durcharbeitung dieses in der Erfahrung gegebenen Gebiets sollen die inneren Gesetze des Denkens" sein, „dabei aber soll die Eigenart dieses Gebietes gewahrt werden. [1]) Ist hiemit nicht der berechtigte Grundgedanke Schleiermachers anerkannt, nur seiner Einseitigkeit entkleidet; die Religion in ihrer Eigenart und das Recht des Erkennens auf die Religion miteinander gesichert? Und weiterhin scheint auch für Kants Betonung des Sittlichen Raum gewonnen. Allein eben den Anspruch, dass die „Eigenart des Gebiets" gewahrt werde, halten die Gegner, die angeblichen Vertreter der „doppelten Wahrheit" für eine, wenn auch aus den edelsten Motiven hervorgegangene Selbsttäuschung. Sie haben, um einen entscheidenden Punkt hervorzuheben, so oft die Botschaft gehört, dass der *Unterschied von Natur und Geist,* dass die sittliche Freiheit ohne Abzug anerkannt werde; aber der Glaube an diese Botschaft ist im Schwinden begriffen, nachdem ebenso oft thatsächlich das Gegentheil geschah, nämlich dass im angeblichen Interesse der Einheit unsere Erkenntniss auf das geistige insbesondere sittliche Gebiet Begriffe angewendet wurden, deren Gültigkeit nur für das Natürliche erwiesen ist, und dass dadurch die Eigenart des Sittlichen nothwendig verkannt wurde. Und man hat ein Anrecht zu der Erwartung, dass nicht das Pathos, mit dem man zum Theil den Vorwurf der „doppelten Wahrheit" erhebt, an die Stelle einer Widerlegung jenes doch recht dringlichen Einwandes trete. Ihrerseits aber sind die mit jenem Vorwurf Geschrekten überzeugt, dass sie die objektive Wahrheit des unverkürzten Glaubens nicht *grundlos* behaupten, dass sie durch bessere Einsicht in das Wesen der Religion, insbesondere wenn ihr im Christenthum gegebenes eigenartiges Verhältniss zur Sittlichkeit verstanden wird, die *Nothwendigkeit* seines *spezifischen Offenbarungscharakters* begründen, und dass sie zugleich zeigen können, wie durch die so begründete Autorität der Offenbarung *kein berechtigtes Interesse des Erkennens* verletzt werde. Doch, die Klarstellung des wirklichen Sachverhalts

[1]) A. E. Biedermann, Erinnerungen an, 1885. 390. 400. 409. u. a. m.

ist noch eigenthümlich dadurch erschwert, dass nun umgekehrt auch *solche*, die *das höchste Interesse an einer Neubegründung der Autorität der Offenbarung hätten*, gegen *darauf gerichtete Versuche in den Vorwurf der „doppelten Wahrheit" einstimmen*, statt durch Mitarbeit an der gemeinsamen Aufgabe etwa übersehene oder verkürzte Seiten derselben zur Geltung zu bringen. Das wirkliche Interesse des vollen chr. Glaubens ist heutzutage mehr als je auf den Beweis für die Nothwendigkeit und Möglichkeit der geschichtlichen Offenbarung auf Grund des Wesens der chr. Religion hingewiesen, während es wenig Nutzen schaffen kann, so viel möglich die Vernunftgemässheit der einzelnen christlichen Lehren zu beweisen und das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung im ganzen dunkel zu lassen, beziehungsweise Definitionen zu wiederholen, über deren Unrichtigkeit die Geschichte geurtheilt hat. Auf diese Weise treibt man zum Theil eine Apologetik, die, den Zweiflern gleichgültig, den Zweifel der Gläubigen weckt, wenn erst das Bedürfniss einheitlichen Denkens genug entwickelt ist. Bezeichnend ist aber die Thatsache, dass die Theologie, welche die „Vernunft als letzte Instanz" anerkennt, sei es als eigentlich spekulative, sei es als kritische, gegen jene Art von Apologetik, welche so disparate Elemente in sich birgt, den Vorwurf der doppelten Wahrheit nicht zu erheben pflegt, vielmehr mit ihr gemeinsame Interessen zu haben behauptet: man könnte fast meinen, in der Hoffnung, dass dieselbe aus dem angegebenen Grund eine Brücke werde, sich ganz der „einen Wahrheit" der Vernunft zuzuwenden. Sieht man ab von so seltsamen Kombinationen des Augenblicks, so kann kein Zweifel sein, dass alle Vertreter des unverkürzten christlichen Glaubens miteinander vom entgegengesetzten Standpunkt mit dem Vorwurf „der doppelten Wahrheit" müssten belegt werden.

So ist denn jedenfalls der Verdacht, dass die Theologie, wenn sie den Offenbarungscharakter der christlichen Religion nachdrücklich betont, *„doppelte Wahrheit"* lehre, von *unermesslicher Bedeutung* für das *geistige Leben der Gegenwart*. Den einen ist er ein ernster Grund vorsichtiger Zurückhaltung, den andern ein bequemer Vorwand der Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche, und weil von der Stimmung seiner Zeit keiner unbeeinflusst ist, wenigstens vorübergehend eine Ursache innerer Unsicherheit auch für den überzeugten Christen; endlich, das darf an dieser Stätte noch besonders hinzugefügt werden, auch der tiefste Grund der vielverhandelten Frage nach der Berechtigung der theologischen Fakultät im Ganzen der Universität, die schon in ihrem Namen ein Bekenntniss zu der *einen* Wahrheit ablegt; denn wie kann eine universitas literarum ohne die unitas veritatis gedacht werden? Es handelt sich also um eine akademische Frage, die zugleich eine Lebensfrage für den einzelnen, wie für die Kirche und für die Wissenschaft ist. [1])

[1]) Vgl. zuletzt G. Heinrici: „Von Wesen und Aufgabe der ev. theol. Fakultäten". 1885.

Eine erschöpfendere Behandlung dieser Frage, als im engern Rahmen einer Rede möglich ist, könnte etwa folgenden Gang einschlagen. Es wäre zu zeigen, dass wirklich jede Glaubenswissenschaft, welche „den objektiven Wahrheitsgehalt der Glaubensvorstellungen mit ihrem *autonomen theoretischen* Massstab prüft" (s. o.), den *Inhalt des christlichen Glaubens verkürzt,* dass der so gefundene objektive Wahrheitsgehalt mit den Glaubensvorstellungen der christlichen Gemeinde nicht allein formell, sondern materiell sich nicht deckt. Schon diese Instanz darf nicht unterschätzt werden. Bekanntlich haben schon oft sehr kritisch gerichtete Geister, in die Wahl gestellt zwischen dem objektiv wahren Glaubensgehalt und den vor dem Forum des reinen Denkens nicht probehaltigen Glaubensvorstellungen, den Traum der unverkürzten Ideale der angebotenen Wahrheit vorgezogen. Aber allerdings, diese Entscheidung widerstreitet dem gesunden Gefühl; die Erinnerung daran soll nur gegenwärtig halten, welche Interessen auf dem Spiele stehen; und je genauer man untersucht, warum jener objektive Wahrheitsgehalt hinter den Glaubensvorstellungen zurückbleibt, desto besser erkennt man die Eigenart des Glaubens selbst, und bereitet so dem positiven Beweis für die Offenbarung den Weg. Es kann jedoch kein Zweifel sein, dass dem Beweis, jene Glaubenswissenschaft werde dem Glaubensinhalt nicht gerecht, der andere folgen muss, der von ihr verwendete autonome theoretische Massstab sei *rein wissenschaftlich betrachtet* unberechtigt. Diesem negativen und indirekten Nachweis der religiösen wie wissenschaftlichen Unzulänglichkeit des gegnerischen Standpunkts würde sodann der direkte *positive* sich anschliessen, dass aus dem Wesen der christlichen Religion ihr Offenbarungscharakter folge. Es ist nicht möglich, diesem Beweisgang *in der Kürze* zu folgen; aber leicht wird durch denselben auch die wirkliche Sachlage verdunkelt. Denn auf *jenem positiven Beweis* aus dem Wesen der Sache selbst liegt der Nachdruck; der Nachweis der Unzulänglichkeit des Erkennens hat nur subsidiäre Bedeutung, so nöthig er auch ist. In jenen positiven Beweis, wir dürfen ihn nun wohl den *praktischen* nennen, lässt sich wenigstens einigermassen auch in der Kürze ein Einblick gewinnen, möglichst einfach, wie es der eminent praktischen Wichtigkeit des Gegenstands entspricht.

Um *Bedürfnisse,* deren Befriedigung, um Güter, deren Gewinn durch die Gottheit oder in der Gottheit erstrebt wird, handelt es sich in allen Religionen; ihre Verschiedenheit, bezw. die Verschiedenheit der Gottesidee, welche durch dieselbe bestimmt ist oder sie bestimmt, macht den Unterschied der einzelnen Religionen aus. Auch über die persönliche Stellung zum Christentum entscheiden nicht theoretische Beweisgründe, sondern praktische Beweggründe. Sagen wir: entscheiden zunächst und in erster Linie, so sprechen wir damit etwas Selbstverständliches und Unbestrittenes aus. Wir sind Christen, zunächst jedenfalls nicht auf Grund einer Nötigung unseres Denkens, sondern unseres Fühlens und Wollens, das im Christentum Befriedigung seiner tiefsten

Bedürfnisse findet. Allein es ist nötig, dies allgemein Zugestandene ausdrücklich hervorzuheben, denn diese in thesi nirgends geleugnete Tatsache, wird nun bei dem *theoretischen Beweis* für die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht weiter beachtet, vielmehr als *selbstverständlich sofort wieder verlassen,* und dagegen wird aller Nachdruck auf die *Uebereinstimmung dieses Glaubens mit dem Erkennen,* auf die Eruirung seines nach schon feststehendem Massstab zu bestimmenden objektiven Wahrheitsgehalts gelegt. Der *praktische Beweis* dagegen betrachtet jene Tatsache der praktischen Motivirung des Glaubens nicht als sofort wieder zu verlassenden Ausgangspunkt, sondern er *will aus der Entwicklung* ihres *vollen Verständnisses* heraus *die Wahrheit* des christlichen Glaubens darthun, indem gezeigt wird, dass der *Christ der vollkommenen Befriedigung jener Bedürfnisse auf keine andere Weise gewiss wird, als im Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus, in ihm aber vollständig und unmittelbar, und dass jene Bedürfnisse selbst auch ihrem Inhalt nach aus dieser Offenbarung stammen.* Leicht lässt sich dann der Hinweis darauf anfügen, dass mit dieser Betonung der Offenbarung das *Recht des theoretischen Erkennens nicht im Gegensatz zu seiner wirklichen Leistungsfähigkeit verkürzt* werde.

Scheint es für diesen unsern praktischen Beweis einerlei zu sein, von *welchem* im Christentum befriedigten Bedürfniss, von welcher Seite seines höchsten Gutes ausgegangen werde, so sind wir doch durch mancherlei unter sich zusammenhängende Gründe auf einen ganz bestimmten Ausgangspunkt hingewiesen. Schon wegen des oft wiederholten und nie ganz verstummten Vorwurfs, die Religion sei nichts als Befriedigung selbstischer Wünsche. Wenn man z. B. nur im Allgemeinen sagen wollte, gegenüber dem Lauf der Welt, in den wir uns trotz aller Kulturfortschritte machtlos verflochten fühlen und nach dem Urtheil unseres Verstandes fühlen müssen, suchen wir Erhaltung unserer Lebenszwecke bei der den Weltlauf lenkenden Gottheit, so kommt erst noch alles darauf an, welcher Art die Lebenszwecke sind, ob sinnliche oder auch geistige, aber doch selbstsüchtige. Nun ist es die Eigenart unserer Religion, dass in ihr *das Gute* und *das höchste Gut unzertrennlich eins* ist, dass wir nicht selig sein können, ohne gut sein zu wollen. Haben wir uns doch gleich zu Anfang erinnert, wie Christus die selig preist, die nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes hungern. Mit vollem Recht hat man daher, verschieden natürlich im einzelnen, die Forderung des Sittengesetzes als den festen Punkt angesehen, von dem die Begründung des christlichen Glaubens auszugehen habe. Damit ist ein relativ neutraler und doch genug bestimmter Ausgangspunkt gewonnen: auf gemeinsamen Boden werden alle sittlich Ernstgesinnten eingeladen. Eben dieser Ausgangspunkt empfiehlt sich aber speziell für unsere bestimmtere Absicht.

Wir wollen ja nicht überhaupt die Berechtigung der Religion beziehungsweise des Christentums nachweisen; den Beweis für die ab-

solute Bedeutung der *geschichtlichen* Offenbarung in Christus möchten wir erbringen. Offenbarung behauptet aber jede Religion zu besitzen; jene unvergleichliche Bedeutung, die wir Christen für unsere Religion vindiciren wollen, hängt, darauf weist die ganze Geschichte der Religionsphilosophie hin, speziell an dem absolut sittlichen Charakter des Christentums. Freilich ist auch eine Gefahr unverleugbar, wenn wir so bestimmt vom Moralischen ausgehen: nämlich, dass die Religion in falsche Abhängigkeit von der Moral gerate. Allein wenn wir diese Gefahr im Voraus ins Auge fassen, so wird sich auch leicht der Weg finden lassen, um ihr zu entgehen; zunächst sind jedenfalls die angedeuteten Vortheile dieses Ausgangspunktes gross genug, um ihn festzuhalten. Dann können wir drei Stadien unseres Beweises unterscheiden. *Erstens* muss die sittliche Forderung in ihrer Bedeutung zum Verständniss gebracht werden. *Zweitens,* dass sich aus ihr das Postulat der christlichen Gottesidee ergibt. *Drittens:* die Unzertrennlichkeit der christlichen Gottesidee von der sittlichen Forderung im Sinne des sittlichen Postulats ist noch nicht der zureichende Grund für die Gewissheit des Glaubens an die Realität jener Gottesidee. Es leuchtet ein, dass die beiden ersten Sätze unter einander näher verwandt sind als mit dem dritten, dass sie aufs engste zusammengehören und nur der Verdeutlichung wegen unterschieden werden, während der dritte etwas wesentlich Neues hinzufügt, und ebenso ist deutlich, dass dieser dritte der für unsern Zweck entscheidende Punkt ist, sofern die beiden ersten auf allgemeinere Zustimmung rechnen dürfen. Daher genügt es aber auch, dass wir hier in der Hauptsache auf den dritten uns beschränken, der andern nur gedenken, so weit es zur Einsicht in den Gang der Begründung erforderlich ist.

Jedermann weiss, dass dies irgendwie in Anlehnung an *Kants* grundlegende Gedanken geschieht, und zwar mit Beseitigung der unzureichenden Form derselben, indem Gott als Vergelter der hienieden oft verkannten Tugend postulirt wird, unter Verwertung besonders von Andeutungen „der Kritik der Urteilskraft." Die Forderung des Sittengesetzes ist unbedingt; nur um den Preis des Verlustes der sittlichen Würde, der moralischen Selbstverurteilung, kann sich, wer sie verstanden, ihr entziehen. Aber hat das Sittengesetz ebenso in sich selbst die Bürgschaft seiner vollkommenen Realisirung im Ganzen der Welt? Ist es möglich, dass das Reich des Guten, „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" verwirklicht werde? Daher „schwankt die moralische Denkungsart zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln". Diesem Schwanken macht der Glaube an Gott als zugleich „Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke" und „gesetzgebend für die Natur" ein Ende. Dieser Glaube ist „ein Vertrauen auf die Wahrheit des moralischen Gesetzes"; ein „freies Fürwahrhalten", ohne theoretische Nötigung, auch nicht unmittelbar mit unserem Pflichtbewusstsein gegeben, aber doch keine

„grundlose Meinung", sondern in praktischer Vernunft begründet [1]). Also, möglichst einfach ausgedrückt: Die Beseitigung der Hindernisse, welche der Verwirklichung des Guten entgegenstehen, ist für Kant eine in der Anerkennung des Sittengesetzes begründete, wenn auch nicht dasselbe begründende Forderung. Diese Forderung kann bei der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt nur festgehalten werden, wenn wir an Gott als die Welt zum Ziel leitende Macht glauben. Ungeheuer ist der Widerspruch zwischen der sittlichen Bestimmung und der natürlichen Welt, der Philosoph selbst schildert ihn mit der Ergriffenheit des Dichtes [2]). Nur der Glaube an Gott, die Einheit des Sittengesetzes mit der weltleitenden Allmacht, überbrückt diesen Abgrund des Widerspruchs, im dem wir moralisch zu Grunde gehen, in dem wir, christlich ausgedrückt, das „Leben verlieren", „Schaden an der Seele leiden" könnten, ein Schaden, dem gegenüber der Verlust der ganzen Welt wertlos ist. Und diese Möglichkeit ist nicht nur eine *ferne* Möglichkeit, das hat Kant selbst lebendig gefühlt, und mit schönen Worten ausgedrückt; mag man die „Pflicht" und den „Zweck" des sittlichen Willens um der Sittlichkeit willen noch so streng unterscheiden, trennen kann man es um der lebendigen Einheit der sittlichen Person willen nicht [3]). Die grosse Bedeutung der hier angedeuteten Gedankenfolge liegt auf der Hand. Erscheint sonst oft der christliche Gottesglaube als ein nur mit bösem wissenschaftlichen Gewissen festzuhaltender Besitz, so ist er hier ein auf Grund des sittlichen Gewissens auch für das wissenschaftliche wohl berechtigter und doch den Schwankungen des Wissens entzogener Besitz. Daher kann es auch nur mit Freuden begrüsst werden, wenn der Jugendunterricht sich diese Gedanken zu Nutze macht; sie bieten grössere Gewähr, als so manche Kunst des theoretischen Beweises, dass ein über den guten Grund seines christlichen Glaubens gewisses Geschlecht heranwachse; denn dieser Grund vermag den Versuchungen, die aus dem Leben selbst wie aus der Erweiterung des Gedankenkreises nothwendig erwachsen, gleichermassen zu widerstehen [4]).

Allein, müssen wir uns einwenden, wird nicht durch diesen Ausgangspunkt unseres praktischen Beweises für die Wahrheit des Christentums die Religion *ihrer Selbstständigkeit* beraubt, ist der christliche Gottesglaube nicht *nur* wegen seiner engen Beziehung zur Sittlichkeit

[1]) Kant. Kr. d. Urteilskraft, ed. Kehrbach 338 ff., bs. 339. 347—50. 373/5. — Auf diplomatisch genaue Darstellung der Meinung Kants machen die kurzen Sätze des Textes keinen Anspruch, sonst müsste sein Begriff von „Glückseligkeit" eingehend besprochen werden. Die angezogenen Stellen (bes. 350) werden aber die Berechtigung erweisen, den bleibenden Wert der Kant'schen Gedanken, so wie es im Text geschieht, auszudrücken.

[2]) A. a. O. 350.

[3]) A. a. O. 348/50.

[4]) Besonders Link, Leitf. d. Rel. Unt. an höhern Lehranstalten, Breslau 1885.

berechtigt?[1]). Auf diese wichtige Frage werden wir eine Antwort finden, wenn wir das bisher Festgestellte mit einer, wie uns scheint, überhaupt nothwendigen Betrachtung ergänzen. Wie drückend auch der Zweifel sein mag, der sich aus der tatsächlichen Beschaffenheit des Weltlaufs, und zwar in der Natur wie im sozialen Leben, gegen den Glauben an die Verwirklichung des sittlichen Endzwecks, des höchsten Guts erheben, die Erfahrung der sittlichen Persönlichkeit schliesst noch eine andere Tatsache ein, die diesem Glauben wo möglich noch gefährlicher werden müsste, wenn sie nicht durch die christliche Gottesidee verständlich würde. Es ist bisher ganz abgesehen worden von dem Widerspruch, welchen die sittliche Forderung in *uns selbst* findet. Nicht der Weltlauf, der gegen die besten Bestrebungen oft so gleichgültig scheint wie gegen die empörendsten Bosheiten, nicht einmal die Hemmnisse und Aergernisse der Gesellschaft, also nicht das *Uebel*, das natürliche und das soziale, ist das grösste Räthsel für den Menschen, der die sittliche Forderung in ihrer Unbedingtheit ergriffen hat, sondern das Räthsel des eigenen bösen Willens, *der Schuld*. Kann man, ohne Beachtung dieser Tatsache, sagen: das sittliche Streben ohne Glauben an den *weltlenkenden* Gott endige in Resignation, so muss man, wenn man sie gelten lässt, sagen: ohne Glauben an die *verzeihende* Liebe Gottes kommt es nicht einmal zu dem genannten, doch unbefriedigenden Ende, sondern gar nie zu einem wahrhaft guten Anfang, und mit jedem Schritt, den der Wille auf der Bahn des Guten vorwärts tun möchte, wird das alle Freudigkeit hemmende Schuldbewusstsein drückender, wenn ihm nicht einfür allemal der Stachel genommen ist durch den Glauben, dass Gott, der Urheber des Sittengesetzes, zugleich der verzeihende Vater ist. Von hier aus ergibt sich nun aber deutlich eine Antwort auf die Frage, ob der religiöse Glaube einzig die Bedeutung *eines Stützpunktes* für die Freudigkeit des moralischen Handelns haben soll. Ich meine, wenn das Sittliche in so enger Verbindung zum Religiösen steht, wie sich zuletzt ergab, so erscheint nicht nur die Voraussetzung unberechtigt, dass der Gottesglaube in keiner Weise *Beweggrund* des sittlichen Wollens sein dürfe, sondern auch die andere, dass der *Inhalt* des Sittengesetzes von dem christlichen Gottesgedanken unabhängig, in sich selbst vollkommen verständlich sei. Das erstere werden heutzutage auch viele von denen zugeben, die sich möglichst eng an Kant's Grundgedanken anschliessen; letzteres bedarf einer Erklärung. Dass beide Fragen unter sich zusammenhängen, aber doch auch selbstständige Bedeutung haben, ist wohl von selbst deutlich.

Die *sittlichen Ideale* sind insofern jedenfalls *keine konstante Grösse*, dass sie nicht mit der Menschheit die allerwichtigste Ge-

[1]) Bekanntlich besteht hierüber eine wichtige Kontroverse zwischen solchen, die miteinander über die Notwendigkeit des praktischen Beweises einverstanden sind. Auf dieselbe ausdrücklich einzugehen, würde den Zusammenhang des Textes stören, der seinerseits inhaltlich dieselbe berücksichtigt.

schichte eingreifendster Veränderungen erlebt hätten. Sollten wir daraus den Schluss ziehen, dass die sittliche Forderung, wie wir bisher vorausgesetzt, nicht mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit aufträte? Man sagt: Dass das Sittliche eine Entwicklungsgeschichte gehabt, macht für seine Verbindlichkeit keinen Unterschied. „Der Gedanke unbedingter Geltung ist von dem Sittengesetz gar nicht zu trennen, und diese Geltung wird für den, der die Forderung verstanden, durch jene Tatsache weder erhöht noch vermindert".[1]) Gewiss, für jeden, der sie verstanden hat. Aber kann sie jeder verstehen? Wir meinen: jeder, der sie in dem Zusammenhang versteht, in dem sie tatsächlich in der Geschichte aufgetreten ist, im Zusammenhang mit der *christlichen Gottesidee*. Nicht so verhält sich die Sache, dass wir aus dem überhaupt und bedingungslos der „praktischen Vernunft" einleuchtenden sittlichen Ideal die Gottesidee als ein im obenbestimmten Sinn notwendiges Postulat ableiten könnten, sondern der christliche Gottesglaube bestimmt das Wesen der absoluten sittlichen Forderung. Zwar scheint es, als ob die Geschichte selbst eine Instanz gegen diese Behauptung darböte in dem Ideal der Stoiker („inter homines conjunctio hominum et quasi quaedam societas et communio utilitatum et ipsa caritas generis humani"). *Ritschl* hat betont,[2]) zu einer Macht in der Welt sei die von den Stoikern gestellte Aufgabe erst durch das Christentum geworden, weil erst in ihm der besondere Verpflichtungsgrund mit der Erkenntniss des allgemeinen Grundsatzes verbunden worden sei, ohne welchen dieser sich nicht wirksam beweise; auch sei die „menschliche Natur", aus der die Stoiker jenes Ideal ableiten, ein völlig unbestimmtes Prinzip, das auch die entgegengesetzte Ausfüllung erlaube, und bekanntlich genugsam gefunden hat. Aber man darf weiter hervorheben: jene stoische caritas ist *in sich selbst etwas anderes* als die christliche Liebe; die in der stoischen societas verbundenen Menschen fördern sich nicht in demselben höchsten Zweck, der den Christen als Gliedern des Gottesreiches gemeinsam ist, dieser lässt sich gar nicht trennen von dem spezifischen christlichen Gottesbegriff. Im Zusammenhang ihrer Weltanschauung verstanden die Stoiker unter „der Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen" nicht dasselbe, was *Kant* darunter versteht. Ja man darf fragen, ob das Kant'sche Ideal sich mit dem vollgefassten christlichen Ideal deckt, ob darin z. B. dieselbe Teilnahme an den sittlich Verwahrlosten, die ganze Tiefe individueller Seelsorge eine Stelle hat, wie sie doch zur christlichen Liebesgesinnung und -Bewährung ohne Frage gehört. Und warum nicht? Weil das sittliche Ideal von der christlichen Gottesidee gelöst wird, diese aus jenem begründet wird, mithin auch nur enthält, was aus ihm folgt, während das höchste sittliche Ideal, unbeschadet aller notwendigen Selbständigkeit des Sittlichen und Religiösen, in der christlichen Gottesidee begründet

[1]) W. Hermann i. d. Theol. Lit. Zeit. 1886, 90.
[2]) Unterricht i. d. chr. Rel. § 10. 19.

ist [1]). Dann aber hat die Religion überhaupt nicht nur eine subsidiäre Stellung zur Moral; und das höchste Gut im Christentum ist nicht nur das in der vollendeten sittlichen Gemeinschaft der Menschen verwirklichte Gute, sondern die Seligkeit der Liebe Gottes, deren aber, weil unser Gott selig ist in seiner Liebe, keiner teilhaftig wird, der nicht an seiner Stelle zu jenem höchsten Guten mitwirkt, in dessen Verwirklichung selbst eine Quelle der Seligkeit liegt. Doch, dies letztere steht an der Grenze unserer Aufgabe, es sollen nur die Linien damit angedeutet sein, die zu einer vollständigen Definition der christlichen Religion führen. Heben wir in unsrem Zusammenhang lieber noch hervor, dass die nun gewonnene Einsicht in den Zusammenhang der sittlichen Forderung mit der christlichen Gottesidee keineswegs die Zweckmässigkeit des zuvor eingeschlagenen Beweisgangs aufhebt. Denn die sittliche Forderung bleibt doch eine relativ selbständige Grösse und ist bei der Allgemeinheit der christlichen Einflüsse, von welchen unser Volksleben Dank seiner Geschichte durchdrungen ist, ein relativ unbestrittener Ausgangspunkt für den Beweiss des Christentums. Ein relativ unbestrittener: denn freilich mahnen die Ereignisse der Gegenwart, die Festigkeit dieses Fundaments nicht zu überschätzen. Nachdem bisher die halbbewusste Nachwirkung des christlichen Glaubens die Anerkennung der sittlichen Forderung auch in solchen Kreisen gesichert hatte, die jenem Glauben entfremdet waren, beginnen sich mit seiner bewussten Verwerfung die Stimmen zu mehren, welche die sittliche Forderung in den Kreis der Relativität herabziehen, z. B. ihre Verschiedenheit für das Volk und die Jünger der Kunst proklamiren. Umgekehrt beweisen unzweifelhafte Vorgänge auf dem Missionsgebiet die spezifische Schärfung des sittlichen Massstabs mit der Aneignung des christlichen Glaubens, am lehrreichsten wohl in Fällen des Uebertritts aus dem Buddhismus. Man muss nur hiebei nicht die äusserlich berührten Massen, sondern die am persönlichsten Betheiligten in's Auge fassen.

Allein, wie man darüber im Einzelnen urteile, unsre Hauptfrage ist nun diese: *trägt der christliche Glaube die Bürgschaft seiner Wahrheit in seinem innern Wert?* So haben wir ja den Gang unsrer Untersuchung bestimmt: wir wollten zeigen, dass die sittliche Forderung, von der wir uns nicht lossagen wollen, von der christlichen Gottesidee unzertrennlich ist (s. genauer im Bisherigen); dann, dass uns dieser Glaube nur in der Anerkennung Christi als der vollkommenen Offenbarung Gottes zweifellos gewiss ist. Von diesem letzteren Punkt, den wir als den entscheidenden bezeichneten, ist jetzt die Rede. Oder, müssten wir etwa zuvor feststellen, dass *Gewissheit*

[1]) Kant a. a. O. 374. Anm. Freilich werden diese christlichen „weit bestimmteren und reineren Begriffe der Sittlichkeit", „wenn sie einmal da sind", „von der Vernunft *frei* gebilligt". Das will auch der Text nicht leugnen, aber er fordert, ihren innern und bleibenden Zusammenhang mit der chr. Gottesidee hervorzuheben.

vom *religiösen Glauben unzertrennlich* ist? Die neueste Untersuchung über das Wesen der Religion [1]) hat durch ihre schwebende Haltung in dieser Frage nur desto deutlicher gezeigt, dass es sich um Sein oder Nichtsein der Religion handelt, wenn von ihrer Gewissheit die Rede ist. Zutreffend wird gesagt: „Die christliche Gemeinde vergegenwärtigt sich in Christus die Bürgschaften und Mittel zur Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals trotz der Hemmungen, welche Sünde und Uebel ihr in der Welt bereiten." Aber eine absolute Gewissheit sei doch nicht zu erreichen, dadurch würde Fanatismus erzeugt, ja mit der absoluten Gewissheit würde das Leben aufhören. Die Schuld werde nicht getilgt, nur der Glaube an ihre Vergebung gestärkt. „Wir wissen es besser, als Paulus und Luther, dass auch der offenbare Gott ein verborgener geblieben ist, der im Dunkel wohnt". [2]) Diese Ausführung entspricht nicht dem Sachverhalt: an dem *offenbaren* Gott, zumeist was seine die Schuld tilgende Gnade betrifft, hängt das innerste Lebensinteresse der christlichen Religion. Wenn aber die Besorgniss, mit absoluter Gewissheit möchte das Leben aufhören, an Lessings bekanntes Wort erinnert, so ist unbestreitbar, wie viel tiefer, man darf sagen, leidenschaftlich tief Lessing das Interesse an der Gewissheit des Glaubens empfunden hat, so sehr, dass man seine Loslösung der Glaubenswahrheit von aller geschichtlichen Bedingtheit ihrem persönlichen Impuls noch gerade in dem ernsten Verlangen nach untrüglicher Gewissheit wird sehen dürfen. Ich brauche Ihnen heute nicht auszuführen, wie energisch unsre grossen Denker von Lessing an jener Forderung Ausdruck gegeben, dass die „ewigen Wahrheiten" von den „zufälligen Geschichtstatsachen" unabhängig gedacht werden, wie dann im letzten halben Jahrhundert auf dem eigentlich theologischen Gebiet jenes Losungswort, das allen dogmatischen Nöten ein Ende machen sollte, als Unterscheidung des Erlösungsprinzips von der Person des Erlösers sich geltend machte. [3]) Auch ist es nicht notwendig, das relative Recht dieser Betrachtung hervorzuheben, nachdem unsre ganze bisherige Betrachtung darauf ausging, den *innern Wert* des christlichen Glaubens zu vergegenwärtigen. Setzen wir hinzu, dass sie eine Seite der ursprünglichen Verkündigung Christi selbst zur Geltung bringt, wenn er z. B. in manchen Gleichnissen die umgestaltende Kraft seines Wortes von seiner Person gewissermassen unabhängig darstellt, als von selbst wirksamen Sauerteig, als durch eigenen Trieb keimende Saat. Und nachdem die mittelalterliche Kirche, teilweise auch die in ihre Bahnen zurücklenkende altprotestantische Dogmatik den Zusammenhang der Heilswahrheiten mit der Person des Erlösers nur ungenügend zum

[1]) W. Bender, das Wesen der Religion 1886.
[2]) a. a. O. 295. 278 ff. 225.
[3]) Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Aeusserungen Lessing's, Kant's und Fichte's, bei W. Hermann: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? 1884.

Ausdruck gebracht hatte, war es ein neues Verständniss für den *geistigen* Charakter der Botschaft vom Himmelreich, wenn der Wert der in dieser Religion gebotenen Güter, unmittelbar als Beweis für ihre Wahrheit angesehen wurde.

Warum halten wir dennoch diese Ansicht, wenn sie als die entscheidende und genügende sich darbietet, für irrig? Warum glauben wir, dass Fichte Unrecht hat, wenn er meint, Christus, dem Allerdemütigsten, könne nur an der Herrschaft seiner Lehre, nicht an der Verehrung seiner Person gelegen sein? Er sucht nicht seine Ehre, gewiss, sondern die des Vaters; aber um dieser willen kann er nicht auf jene verzichten, denn der Eintritt in das Reich Gottes zu Gottes Ehre bleibt an die Anerkennung seiner einzigartigen Stellung in diesem Reich gebunden. Warum kann man aber nicht „zur Sache" kommen, „ohne das Andenken des Wegs sich immer zu wiederholen"? [1]) — Nun, die Grösse der Güter unsrer Religion, [2]) welche ihre Wahrheit beweisen sollen, erweckt nicht *nur Vertrauen,* sondern *auch Zweifel;* die Hemmnisse, die in der wirklichen Welt gegen Erlangung und Behauptung jener Güter sich erheben, *müssen wir in der wirklichen Welt überwunden sehen.* Der Wunsch ist nirgends gleich seiner Erfüllung, das Bedürfniss nirgends gleich seiner Befriedigung, auch jener „wohlbegündete moralische Glaube" trägt nicht in sich selbst die Bürgschaft seiner Realität. Haben wir keinen andern Beweiss als den *Wert* unsrer höchsten Ideale, so mischt sich in ihren erhabendsten Preis die Klage, dass „der Himmel die Erde nicht berühren will": und das Leben, wie es ist, bestätigt solches Geständniss des Dichters dieser Weltansicht, das ihr Philosoph zurückhält oder doch verhüllt. [3]) Es ist freilich nicht schwer, die Ueberzeugung, dass dem unbedingt Wertvollen notwendig volle Wirklichkeit zukomme, als die erhabenere zu loben; sie mag erhabener sein; wichtiger ist, ob sie dem wirklichen Lebensgefühl entspricht. Tatsache aber ist, dass die Pein des Zweifels nicht nur die schwachen Gemüter drückt, oder die starken nur in ihren „schwachen Stunden", vielmehr ist sie unbekannt den mit den niedrigen Gütern Zufriedenen und wächst mit steigender Hochschätzung des höchsten Gutes. In solcher Not, deren Vorhandensein man nicht leugnen kann, findet die Versicherung, dass „es nicht anders sein könne", keinen Glauben, wenn sie nicht zur frohen Botschaft wird, dass es so *ist.* Alles Wissen um das, was *ist,* stammt aus Erfahrung; dieser auf dem Gebiet des Erkennens der Welt anerkannte Satz gilt, mutatis mutandis, dem Glauben auch auf seinem Gebiet von seiner *Gotteserkenntniss;* dieser in ihrem Wert unvergleichlichen Erkenntniss, *dass Gott für uns ist, nicht nur von uns als für uns seiend gedacht wird.* Und zwar nicht in der „inneren Erfahrung" liegt diese

[1]) Fichte, W. W. V, 483 ff.

[2]) Nach den gegebenen Ausführungen wird um der Kürze wie der Vollständigkeit willen dieser Ausdruck berechtigt sein.

[3]) Letzteres wird man von Kant's „Religion innerhalb ...." sagen dürfen.

Gewissheit, dass Gott für uns ist, zureichend begründet; sie ist nicht gesichert vor dem Verdacht, Erzeugniss unsres Wunsches zu sein. In einer Tatsache, unterscheidbar von unserer „Erfahrung", aber für diese bestimmt, geeignet, sie zu begründen, in einer solchen Tatsache, muss uns der Wille der allmächtigen Liebe offenbar werden. Das eigene Leben hat vielleicht manche „Erfahrungen" dargeboten, die, während sie gemacht wurden, das Herz ermutigten und jede Wiederkehr des bangen Zweifels auszuschliessen schienen; und solche Erlebnisse, verglichen mit denen anderer und durch sie wieder beleuchtet, konnten das Vertrauen mächtig stärken. Aber Erfahrung steht gegen Erfahrung, das Sinnvollste erscheint wieder zufällig, des zuerst Unwiederleglichsten bemächtigt sich der Zweifel am zudringlichsten. Nur *eine Tatsache hält ihm Stand*, begründet erst eine zuverlässige Erfahrung der Liebe Gottes, die *Geschichte Christi*. Das ist der volle christliche Glaube.

Das *Bedürfniss* der *Ueberzeugung* durch *Tatsachen der Geschichte* bekunden im Grund auch die Gegner dieser Auffassung. Schon der Umstand, dass alle Religionen sich auf Offenbarung der Gottheit zurückführen, spricht zu deutlich für jenes Bedürfniss, als dass es könnte ganz übersehen werden, seit man angefangen hat, das Wesen der wirklichen geschichtlichen Religionen genauer zu erforschen. Man sagt daher, diejenigen Erscheinungen in der Welt, welche den Glauben an die Erreichung des höchsten Ziels stärken, den Glauben an die weltleitende Gottheit beleben, werden mit Recht als Offenbarungen der Gottheit beurteilt. Unter ihnen allen hebe sich eine besonders herrlich, ja unvergleichlich hervor, die Erscheinung Christi, und auf ihn werden nun die denkbar grössten Ehrenprädikate gehäuft, er ist das „gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips", das „Haupt und repräsentative Urbild der Gottmenschheit überhaupt" [1]). Nun ist „gewährleistend" mehr als „repräsentativ", und „Urbild" mehr als „Vorbild"; beide Definitionen sind aber darin gleich, dass sie die nach der Gesammtanschauung berechtigte Wertschätzung der Person Christi, die das einemal mit „Vorbild", das anderemal mit „repräsentativ" bezeichnet wird, durch einen Zusatz steigern, der, genau betrachtet, nicht einen quantitativen, sondern qualitativen Unterschied bezeichnet. *Hat der christliche Glaube in seinem innern Wert die volle Bürgschaft seiner Wahrheit, dann bedarf er keiner „Gewährleistung", und bedarf er eines gewährleistenden Vorbilds, dann hat er seine volle Gewähr nicht in seinem innern Wert allein.*

Wem nun aus dem oben angegebenen Grunde die erstere Auffassung unrichtig erscheint, der darf in dem auffallenden Bestreben ihrer Vertreter, sich, entgegen ihren Voraussetzungen, der

[1]) Biedermann, chr. Dogmatik, 2. Aufl. S. 816.
O. Pfleiderer a. a. O. 179.

zweiten zu nähern, einen indirekten Beweis für die Richtigkeit der letztern sehen [1]).

Der entscheidende Punkt ist im Evangelium des Johannes bezeichnend hervorgehoben in dem Wunsch des Jüngers, „den Vater zu sehen", und in der Antwort des Herrn: „wer mich sieht, sieht den Vater" (14,6). Das ist das bleibende Bedürfniss des Glaubens, Gott zu „sehen", d. h. eine seinem Bedürfniss genügende Offenbarung Gottes mitten in dieser Welt der Widersprüche zu haben, in dieser Welt, die in ihrem Gesammtverlauf Gott zugleich offenbart und verbirgt, also eben nicht offenbart im Sinne des Glaubens; durch eine äussere und doch keineswegs äusserliche Tatsache überführt zu werden von der allmächtigen Liebe Gottes, sie als auf uns wirksam gerichtete, sich uns erschliessende unzweideutig zu erfahren, die allmächtige Liebe, welche uns in sich selbst und ihrem Reich das überweltliche Ziel bestimmt und dasselbe trotz allen Uebeln der Welt, allen Anfechtungen des Gewissens und allem Widerspruch des bösen Willens und durch dieses alles hindurch erreicht. Diesen Eindruck macht dem Glauben die Geschichte Christi, und er ist überzeugt, *Rechenschaft geben zu können, warum* sie in ihrer Geschichtlichkeit diese ewige Bedeutung hat, warum sie *allein* und warum *gerade so* wie sie ist. Wir werden im Verständniss dieser Geschichte denselben Weg und zu demselben Ziel geführt, auf dem und zu dem die ersten Jünger geführt wurden. Es offenbart sich uns das geistige Leben einer Person, für welche die Gewissheit einziger Gemeinschaft mit dem Vater das eigentliche Selbstbewusstsein ausmacht, und die aus der Gewissheit dieses Selbstbewusstseins heraus in der Gründung des Reiches Gottes als der Gemeinschaft der Versöhnung mit Gott und der Liebe untereinander den unvergleichlichen Lebensberuf sieht; diesen Beruf in wandelloser Treue erfüllt, damit den Tatbeweis für die Rechtmässigkeit ihres Anspruchs führt, und „aus den Todten lebendig" vollendet. Er selbst hat auf diese Vollendung seines Berufs in seinem Geschick, wie er, im Tod scheinbar vernichtet, zum Leben erweckt wird, als das rechte grosse Zeichen hingewiesen [2]), und Paulus denkt den Glauben in der Auferweckung Christi begründet [3]). So ist der Glauben an das höchste Gut unzertrennlich vom Glauben an Christus, weil dasselbe nur in ihm als Wirklichkeit von Gott dargeboten ist, weil wir nur in Christus die peinliche Besorgniss ganz, für immer und immer wieder überwinden, wir möchten unsern Wunsch mit der Wirklichkeit seiner Erfüllung verwechseln und uns am Ende bei dem ästhetisch berechtigten, religiös vernichtenden Gedanken beruhigen müssen: „wär' es nichts gewesen als ein Traum, so wär' es einer, wert, sich sein zu freu'n."

[1]) Vgl. auch das Zugeständniss von Lipsius (Neue Beiträge etc.), dass ohne steten Hinblick auf die geschichtliche Objektivität der Glaube alsbald in's Schwanken gerate.

[2]) Matth. 12, 39 ff.

[3]) Röm. 4, 25. Col. 2, 12 u. s. w.

Nicht der Anspruch der christlichen Religion, die absolute zu sein, hat den Stifter mit dem Glanz absoluter Bedeutung umgeben, nicht das Bedürfniss der Gemeinde, „das Wesen des in ihr lebendigen, gottmenschlichen Geistes sich am Urbild einer geschichtlichen Persönlichkeit zu einer solchen objektiven Anschauung zu bringen, die sich zum Mittel eignete, nur durch sie dies geistige Leben an die einzelnen mitzuteilen und in ihnen lebendig zu erhalten“ [1]). Vielmehr der Anspruch der christlichen Religion, die absolute zu sein, ist nur dann für immer berechtigt, wenn ihrem Stifter absolute Bedeutung zukommt. Die historische Berechtigung aber, der Geschichte Jesu eine so entscheidende Bedeutung für den Glauben beizulegen, ist, was hier nicht ausgeführt werden kann, durch die eindringenden Untersuchungen nicht erschüttert, im Gegenteil besser begründet worden, denn wie weit auseinander die Ansichten im Einzelnen gehen mögen, die Hauptsache, nämlich die Tatsache seines einzigartigen, in vollendeter Berufstreue bewährten Selbstbewusstseins ist durch alle Untersuchungen nur wunderbarer, weil lebenswahrer, hervorgetreten, und von hier aus fällt auch das rechte Licht auf die Gewisssheit seiner Gemeinde, dass dieses Leben im Tode nicht untergegangen, sondern zur Herrlichkeit vollendet worden ist, dass er „lebt und regiert in Ewigkeit“.

Aber, auf dieser Höhe angekommen, müssen wir noch einmal *zurücksehen auf den Ausgangspunkt unseres* Wegs, nicht um zurückzugehen, sondern um das Erreichte vollständig in seiner Wahrheit zu verstehen. Wir gelangten zu dem Ergebniss: Die Realität des höchsten Guts ist uns nur in Christus gewiss, wenn wir ihn als die Offenbarung Gottes anerkennen. Nun sagen wir umgekehrt: Diese *Gewissheit auf Grund der Offenbarung wird keinem ohne praktische Anerkennung jenes höchsten Gutes zu Theil.* Kurz und scharf bezeichnet diesen Sachverhalt das Wort, dass, wer aus der Wahrheit ist, die Stimme dessen vernimmt, der sich die Wahrheit nennt [2]). Die Offenbarung ist das helle Licht in der Nacht der Zweifel, die aus den höchsten heiligen und sittlichen Bedürfnissen entspringen; wem die Welt, wie sie ist, Befriedigung gewährt, weil er jene höchsten Forderungen des innern Lebens nicht verstehen will, dem erscheint die Offenbarung notwendig wertlos, und er wird in diesem wegwerfenden Urteil durch ihre tatsächliche Beschaffenheit nicht gestört, gewissermassen dazu veranlasst. Wir nannten die Offenbarung eine Tatsache in der Geschichte, und nur als solche hat sie Wert für uns. Aber es ist keineswegs eine Anerkennung *erzwingende* Tatsache, selbst dasjenige in der Geschichte Christi, was am meisten einer äusserlich sinnlichen Vergewisserung gleicht, die Erscheinungen des Auferstandenen, war und ist nur für die Empfänglichen da, welche die innere Herrlichkeit dieser Person, ihren Wert, im Tode nicht unterzugehen, anerkannt, ihr ewiges Leben *im* zeitlichen verstanden haben. Für sie ist Jesu

[1]) O. Pfleiderer a. a. O. 179.
[2]) Ev. Joh. 18, 36—38.

Schicksal glaubenweckendes Zeichen (s. o.), während alle nicht aus diesem Motiv stammende Zeichensucht aufs strengste verurteilt und als nicht zu befriedigender Unglaube abgewiesen wird. Hiemit ist nicht die Wichtigkeit der äussern Geschichte abgeschwächt, es ist nur zum Ausdruck gebracht, was die neutestamentlichen Zeugnisse deutlich an die Hand geben [1]). Und, dürfen wir auf Grund der bisherigen Ausführung sagen, was *überhaupt* gilt, wo es sich um die Erfahrung der Wirklichkeit des Wertvollen handelt, z. B. um das Innewerden der helfenden und verzeihenden Liebe eines Vaters, eines Freundes; was aber auf unserm Gebiet, im Verhältniss zu Gott, in ganz unvergleichlichem Masse gilt. Der Glaube würde nicht mehr Glaube zu heissen verdienen, würde er sich auf eine durch sich selbst allein alle Zweifel niederschlagende Tatsache gründen, er wäre nicht mehr Sache der höchsten sittlichen Freiheit. — Von hier aus gewinnen wir auch Einsicht in die Erscheinung, die jedem auffallen muss, der sich in die Glaubenszeugnisse der ersten Gemeinde vertieft, ich meine das merkwürdige Zusammen von zweifelloser Glaubensgewissheit und grossem Verlangen nach Aufhebung der noch vorhandenen Rätsel, von friedevollem Besitz der wahren Erkenntniss Gottes und von Hoffnung auf eine neue Ordnung der Dinge, in welcher man nicht mehr „stückweise erkennt". Man wird dieser Erscheinung, die gerade bei den klassischen Zeugen der christlichen Religion unter den so unendlich verschiedenen Bedingungen ihrer Zeit und daher auch in der Form verschieden wiederkehrt, nicht gerecht, wenn man auf die notwendig wechselnde Stimmung des Christenlebens verweist, das soll in unserem Fall meist heissen, dass es eben doch keine Gewissheit gebe und geben könne. Es offenbart sich vielmehr in dieser Erscheinung das Wesen der christlichen Offenbarung. Sie dient ganz dem religiös-sittlichen Bedürfniss und ist ganz diesem Bedürfniss entsprechend geartet; darum hat sie *gerade so viel, aber auch nur so viel* Ueberzeugungskraft, als notwendig ist, um den aus praktischen Gründen erwachsenden, aber durch diese allein doch nicht seiner selbst gewissen Glauben zu dieser Gewissheit zu führen. Sie ist vollkommen zweckentsprechend, und gerade in diesem Zweck liegt eine Schranke, deren Empfindung selbst wieder ein Sporn des persönlichen Fortschreitens ist [2]). In diesem Sinn darf sich jede echte Theologie die gemütvolle Selbstbezeichnung der altprotestantischen Dogmatik aneignen, dass sie eine theologia viatorum ist, und wird nur desto mehr Ueberzeugung wirken, wenn sie sich nicht doch wieder benimmt, als verfüge sie über die theologia comprehensorum. Der Spott ist naheliegend, aber auch leicht zu tragen, dass diese „Offenbarung" nichts „offenbare", denn sie ist nur von ihrem Zweck aus verständlich, aber auch für diesen Zweck zureichend.

---

[1]) Z. B. Ev. Joh. 14, 6 ff das merkwürdige Verhältniss von „Glauben" und „Sehen".

[2]) Phil. 3, 8. 10. 12.

Wohl aber ist es noch der Mühe wert, ein Wort über die *Bedeutung dieser Anschauung für die kirchliche Gemeinschaft* hinzuzufügen. Unter den beiden Teilen unsres Beweises *für die Wahrheit des Christentums* ist, zunächst jedenfalls, der zweite der theologisch interessantere und schwierigere, der erste der praktisch wichtigere. Denn ohne persönliche Wertschätzung der in der Offenbarung angebotenen *Güter* gibt es kein Christentum, während das Verständniss ihrer *Begründung in der Offenbarung* sehr gering, ja so gut wie nicht vorhanden sein kann, wo doch zweifellos Christentum vorhanden ist. Dementsprechend ist in unsrer Zeit, welche kein äusseres Gebot mehr beim Christentum festhält, ein Zusammenwirken mit denen, welche das höchste Gut unsrer Religion nicht anerkennen, unwahr und unmöglich; mit solchen, die in demselben höchsten Wert den Wert ihres Lebens erkennen, innerlich möglich und geboten. Die bessere Erkenntniss des praktischen Wesens der christlichen Religion ist die eigentlich tiefste Wurzel wahrer Toleranz. Diese Folgerung aus unsrem ersten Teil wird durch den zweiten keineswegs aufgehoben. Umgekehrt enthält der zweite keine blosse Gelehrtenfrage; vielmehr kann es nicht anders sein, als dass die Ueberzeugung der Gebundenheit unsres Glaubens an Christus uns zwar nicht mit Fanatismus, aber mit dem denkbar grössten persönlichen Eifer erfüllen muss, diese Gewissheit auch in andren zu beleben, vielmehr uns gegenseitig in dieser *Gewissheit* des Glaubens zu stärken, mit welcher notwendig auch die Höherschätzung seines *Inhalts* steigt: denn, als *sachliches* ist dieses letztere Urteil ebenso notwendig und berechtigt, wie es als Urteil über einzelne *Personen* zweifellos unchristlich wäre.

Dies, h. V., in wenigen Strichen ein Versuch, in den praktischen Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens einen Einblick zu geben. Für seine *Wahrheit im einfachen unverwirrten Sinn des Worts*. Ganz unverständlich ist uns die Meinung der Gegner, die Betonung ihrer praktischen Bedingtheit wolle sie der streng wissenschaftlichen Kontrole entziehen und unbegründeter Weise als ein noli me tangere bezeichnen. So hat man insbesondere den Ausdruck gedeutet, es handle sich im christlichen Glauben um Werturteile. „Dies Modestichwort: Werturteile! hat man gesagt. [1]) Die Wissenschaft kann doch wahrlich Werturteilen nur insoweit wirklichen Wert zuerkennen, als sie sich auf theoretische Urteile gründen lassen". Gewiss: wenn nämlich die Wissenschaft *berechtigtermassen theoretische* Urteile über die letzten Fragen des Daseins fällen kann; gewiss, wenn diese nicht eben nur in Werturteilen zu erreichen sind. *Das heisst, die Gegner setzen zu ihren Gunsten voraus, was sie selbst erst beweisen müssten.* Aber für diese ihre Voraussetzung können sie sich nicht einmal mehr wie einst auf das Gesammtbewusstsein einer von ihrer Rechtmässigkeit überzeugten *Philosophie* berufen. Es ist doch merkwürdig, dass der Vorwurf der „doppelten Wahrheit" gegen die

[1]) Biedermann a. a. O. S. 54.

praktische Begründung der Wahrheit des christlichen Glaubens heutzutage häufiger und leidenschaftlicher von Theologen ausgeht als von Philosophen. Die Philosophie hat in ernster Arbeit an wichtigen Aufgaben, deren Lösung dringlich und deren prinzipielle Lösbarkeit einleuchtend gemacht werden kann, den Glauben an eine philosophische Metaphysik verloren, welche die theologischen Gegner unsres praktischen Beweises zu bedürfen meinen, um die Wahrheit ihrer Sätze zu erhärten, ihre Bearbeitung der christlichen Glaubens zu rechtfertigen. *Deswegen* erscheint ihnen die allerdings vieldeutige und darum leicht missverständliche Forderung der *„Beseitigung der Metaphisik aus der Theologie“* gleich jener Betonung der „Werturteile“ wie ein *Verzicht auf die objektive Wahrheit* des christlichen Glaubens. Handelte es sich um diesen Verzicht, so sähe ich nicht ein, wie man guten Gewissens Theologie treiben könnte. Wohl aber kann man sehr tief von der objektiven Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt und zugleich lebhaft von den Wiedersprüchen einer Theologie durchdrungen sein, die sich zum Aufbau ihres Systems einen Vernunftgebrauch gestattet, dessen Berechtigung der berufenen Vertreterin der Vernunft, der Philosophie, zum mindesten zweifelhaft ist. Es sei nur erinnert an jene Fassungen des Gottesbegriffs, wie sie an die Stelle des „vorstellungsmässigen“ christlichen Gottesglaubens, wie wir ihn aus der Offenbarung Christi kennen, im Namen des „reinen Denkens“ gesetzt werden. Wer vermag es, nicht von dem etwa parteiischen theologischen, sondern vom rein philosophischen, rein theoretischen Standpunkt aus die Richtigkeit dieser Prämissen, die Notwendigkeit des Schlusses, die Deutlichkeit des Ergebnisses zu erweisen?

Doch, kurze Bemerkungen in so wichtiger Sache sind von geringem Belang. Sie könnten auch den Schein erwecken, als sollte *die Wahrheit des christlichen Glaubens auf den heutigen Stand der Philosophie wesentlich begründet werden,* heutzutage auf ihr Bekenntniss des Nichtwissens, wie einst auf den Anspruch ihrer Allwissenheit; und das würde doch der ganzen Absicht der bisherigen Ausführung widersprechen. Nur das sollte recht unmissverständlich hervorgehoben werden, dass die Vertreter des praktischen Beweises für die christliche Wahrheit als Offenbarung glauben beweisen zu können, dass sie keinem begründeten Anspruch der Philosophie widersprechen, dass sie der Vorwurf der doppelten Wahrheit in keiner Weise trifft. In der fortschreitenden tieferen Erkenntniss des Wesens unsrer Religion sehen sie das fortschreitende tiefere Verständniss von der Notwendigkeit der Offenbarung gesichert, so dass der Schein, als behaupten sie die Wahrheit der Offenbarung im Gegensatz zu einer angeblich sicher begründeten theoretischen Wahrheit, immer wieder als Schein sich erweisen werde. Mithin ist prinzipiell kein Widerstreit zwischen einer Theologie, die den unverkürzten christlichen Glauben festhält, und der Wissenschaft überhaupt vorhanden. Wie nach dem Zeugniss des grossen Geschichtsschreibers erst der

Glaube an den Einen Gott „Wissenschaft" ermöglicht hat, [1]) so wird auch in Zukunft dieser Glaube, wie er im Christentum zur Vollendung und Gewissheit gekommen, die Freiheit der wirklichen Wissenschaft achten, fördern und fordern. Aber diese Zuversicht der Theologie, welche auf ihre wirkliche Aufgabe sich beschränkt, ist allerdings durch den gegenwärtigen Stand der Philosophie *erleichtert*. Nur in *diesem* Sinn mag hier wenigstens auf eine bedeutsame Stimme hingewiesen sein, welche die kritische Ueberschau über das Ergebniss der philosophischen Entwicklung in den Satz zusammenfasst: „Nun gilt es, die Wirklichkeit des innern Lebens unbefangen gewahr zu werden, und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem innern Leben sind". Das ist der positive Schluss aus dem negativen: es gibt keine Metaphysik. „Die Antinomieen (unsrer Erkenntniss) können nicht aufgelöst werden. Aber für die positive Wissenschaft sind sie nicht da, und für die Erkenntnisstheorie ist ihr subjektiver Ursprung durchsichtig. Daher stören sie die Harmonie unsres geistigen Lebens nicht." [2])

Die Theologie ihrerseits kann nur wünschen, dass, wie diese Philosophie fordert, die *Geschichte* in ihrer Bedeutung für das „innere Leben" immer mehr gewürdigt werde. Sie wird davon vermehrte Einsicht in ihre eigentümliche Aufgabe erhoffen dürfen; denn sie gründet, im oben dargelegten Sinn, das Recht ihrer Existenz auf das Verständniss einer geschichtlichen Tatsache. In der Heilsoffenbarung Gottes glaubt sie den Grund der richtigen Weltanschauung, *die* Wahrheit im höchsten Sinne zu besitzen. Freilich wechseln, weil die Theologie sich von dem geistigen Gesammtleben jeder Zeit weder loslösen kann noch soll, die Formen, in denen sie ihren bleibenden Besitz immer neu zu erwerben, zum wirklichen Eigentum jeder Gegenwart zu machen sucht; und dieser Wechsel ist auch im Charakter jener Offenbarung selbst begründet, wie wir sie dem Zweck der Religion entsprechend gefunden. Eine absolut fertige Theologie wiederstreitet demselben ebenso, als eine äusserlich zwingende Offenbarung. Aber eine Theologie, welche nichts anderes sein will als Verständniss der göttlichen Offenbarung, hat an diesem Prinzip auch die Gewähr ihrer *Unabhängigkeit* von den wechselnden Strömungen der Zeit. Denn diese *Offenbarung Gottes* in Christus *weckt* von Geschlecht zu Geschlecht die tiefsten religiösen und sittlichen Bedürfnisse — beide so unzertrennlich und unvermischt, wie sie in unserer Religion und nur in ihr verstanden werden — und *befriedigt* sie in *sich selbst*. Sie gibt daher ihre Wahrheit als die *eine höchste* unmittelbar allen zu erfahren, die sich ihr hingeben, den Gebildeten wie den Un-

[1]) Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften 1883. S. 504 f. 519.

[2]) L. Ranke, Weltgeschichte Band I. Bei Besprechung der Baalreligion: Die Naturwissenschaft bricht den Wahn des Naturkultus, aber sie ruht selbst auf dem monotheistischen Glauben.

gebildeten, den ersten Jüngern wie uns; und diese gleich sehr beugende als erhebende, befreiende und bindende Erfahrung ist der bleibende Grund der unvergleichlichen, ewigen Dankbarkeit, welche die Grundstimmung des Christenlebens ausmacht.

Ueber den Taufritus der reformirten Kirche der Schweiz.

Von *J. Heitz,* Pfarrer in Othmarsingen, Ct. Aargau.

Fragen über den reformirten Tauf*ritus* scheinen vielleicht nebensächlich und unwichtig zu sein, wenn die *Handlung selber* gefährdet ist: daher mag man es auch als eine unnütze Arbeit ansehen, die Linie der Peripherie zu bestimmen, wenn das Centrum gar nicht festgestellt ist. Dagegen ist schon oft beobachtet worden, dass durch eine bestimmte Form, die nicht der richtige Ausdruck des Inhalts war, Anlass gegeben wurde, dass der verkannte Inhalt auch verachtet wurde. Liturgische Formen predigen ebensogut oder noch besser für den wirklichen sakramentalen Inhalt, als lange dogmatische Erörterungen es vermöchten. Erfahrungen, die der Schreiber dieser Zeilen gemacht hat, haben es ihm zur Gewissheit werden lassen, dass man in der Gegenwart auf die Formen des Cultus, speziell des Taufaktes, mit grosser Sorgfalt zu achten gezwungen ist, wenn man nicht unserem reflektirenden Geschlecht Gelegenheit geben will, sich ganz falsche Erklärungen zu machen über die Gründe, warum man diese Formen habe, und dann entweder diesen falschen Vorstellungen seine Zustimmung zu geben, oder aber, was eben so sehr zu fürchten ist, sie als für unser religiöses Denken und Fühlen unbrauchbar zu verwerfen. Man kann aber beim besten Willen nicht finden, dass diese Sorgfalt bei den Veränderungen beobachtet werde, die man sich bei der Vollziehung der Taufe erlaubt.

Fasst man unsere kantonalen Kirchen ins Auge, so findet man in einzelnen derselben eine so grosse Buntheit beim Vollzug der Taufe und in ihrer Stellung zum übrigen Gottesdienst, dass es doch ein wenig zu bunt ist. Es soll keineswegs der absoluten Uniformität das Wort geredet werden; im Gegentheil soll der oberste Grundsatz der der liturgischen Freiheit sein, welcher ja in der altchristlichen Kirche mit ihren mannigfaltigen Cultusformen bis ins 8. Jahrhundert angewendet und in der reformirten Kirche wiederum uneingeschränkt zur Geltung gebracht wurde, in welcher immer galt, was noch im Anfang unseres Jahrhunderts ein aargauischer Dekan sagte (J. J. Frickart, oratio secularis): ritus ecclesiastici a protestantibus semper inter adiaphora positi; unde cuilibet ecclesiae particulari libertas in eis constituendis vindicata. Aber derselbe fährt also fort: Non dubitandum est, quin cultus non solum indoli doctrinae christianae sit conformandus, sed etiam in eo moderando habenda ratio progressus studii theologici et ecclesiarum culturae intellectualis, ut idem servetur in singulis

cultus partibus tenor, nec una ab altera integri seculi intervallo discrepet. Wenn also die kultischen Aenderungen, die vorgenommen werden dürfen und müssen, der sichtbare Ausdruck eines geläuterteren Begriffes vom Cultusakt sein sollen, so muss man von dem, der sie vornimmt, verlangen, dass er nur thue, was ihm sein liturgisches Gewissen, das bei einem Liturgen doch auch geweckt und gebildet sein muss, gebietet oder wenigstens erlaubt. Oft aber liegt es ganz am Tage, dass nicht dies liturgische Gewissen das erste Wort gesprochen oder überhaupt nur gesprochen hat, sondern nur eine oft recht kurzsichtige und gedankenlose Nachgiebigkeit gegen Wünsche, die der Bequemlichkeit e. c. t. des Kirchenvolkes entspringen, aber nicht berücksichtigt werden können, ohne dass das Wesen der Handlung ausser Acht gelassen wird. Auf diese Weise haben sich Bräuche gebildet, die unmöglich als das passende Gewand für den Körper der reformirten Taufiehre angesehen werden können, und die entweder zu einer katholisirenden, magischen Anschauung vom Taufsakrament führen müssen, oder dann zur vollständigen Verachtung einer so leeren Ceremonie, wie man beides in unsern Gemeinden, die sich reformirte nennen, antreffen kann.

Im theologischen Jahresbericht pro 1883 hat Bassermann bei Besprechung eines liturgischen Werkes ausgesprochen, es habe ihn eine Sehnsucht angewandelt nach einer echt wissenschaftlichen protestantischen Liturgik: auch andere sind im Stande, ihn zu begreifen, wenn sie sehen, wie wir Protestanten und voraus wir Reformirte auf's Gerathewohl prakticiren. Für einen aber, der sich an ein solches Werk machen wolle, postulirt Bassermann neben anderm auch eine umfassende historische Gelehrsamkeit. Diese hat nun allerdings der, welcher hier ein kleines Stück des liturgischen Gebiets zu besehen unternimmt, nicht, aber er hofft doch durch einen Rückblick auf die reformirten Taufgebräuche früherer Zeiten ins Licht stellen zu können, was an denselben in der Gegenwart ungehörig, ja schädlich sei.

I.

Von Kindern unserer Zeit habe ich schon die verächtlichsten Ausdrücke über die Taufceremonie gehört. Sie haben mich tief betrübt, aber sie sind nicht verächtlicher, als die Ausdrücke sind, welche z. B. die acta Syn. Bern. von einer gewissen Art des Taufens brauchen: sie sprechen es auf's Schärfste aus, die Taufe sei ein Sakrament der „kilchen“; wo aber die „kilchen“ oder die „gemein“ nicht zugegen sei, so sei das kein Taufen, sondern ein blosses „Kinderbaden“. Man kann nun sogar in Pastoralvereinen hören, das sei eine Aeusserung des extremsten reformirten Standpunktes in der Sakramentenlehre, welcher Standpunkt ja bald verlassen worden sei; einem vertieften Sakramentsbegriff, wie er sich später gezeigt habe, sei eine solche Erklärung nicht möglich. Desshalb wird es nicht ganz überflüssig sein, an das zu erinnern, was hierüber sogar *lutherische* Kirchenordnungen der Reformationszeit sagen. Sie fordern fast alle, dass

die Taufe in facie ecclesiae vollzogen werden soll, wesshalb auch die Taufsteine vor dem Chor um einen oder zwei Tritte zu erhöhen sind; die Eltern sollen ermahnt werden, ihre Kinder an Sonn- oder Werktagen, wenn die Predigt gehalten wird, zur Taufe zu bringen; ist die Nothtaufe erfolgt, so muss gleichwohl noch eine feierliche praesentatio des Kindes vor der Gemeinde in der nächsten gottesdienstlichen Zeit stattfinden. (vergl. die K. O. v. Pommern, 1535; Schwäbisch Hall, 1543; Wolfenbüttel, 1543; Württemberg, 1553; Waldeck, 1556; Lüneburg, 1564; und viele andere.). Die von Melanchthon und Bucer gemeinschaftlich inspirirte, man könnte fast sagen *unirte*, Kirchenordnung des „Herman Ertzbischoff zu Cöln" (1543) redet also vom „heiligen Tauff": „Darumb dis Sakrament warlich mit besonderem Gotseligen ernst, und hochster andacht gehalten werden solle, derhalben auch soliche zeit vnd weiss, dis heilig Sakrament zu reichen, zu verordnen sein wirdt, die solichen Gotseligen ernst vnnd andacht zu furderen am meisten bequem sey, Nun weyss man, das die alten allein zu Paschen und Pfingsten getauft haben, wo nitt todts gefahr vorhanden ware, Weil aber jtzo soliche zeiten vileicht nitt sollten so bequemlich wider in jre alte haltung zu bringen sein, So soll doch der heilig Tauff, wa die kinder nitt schwach sind, vnd man besorgen muss, sie möchten nitt biss auff die feirtage harren, nitt dann auff die feirtage gegeben werden, wann das volch vnd die gemein Gottes bei einander ist, Vnd das h. Sakrament, des liebs vnd bluts Jesu Christi vnseres Herren (wie es auch die alten gehalten) solle alsbalde darauff gehandelt, vnd von den altern entpfangen werden". — In der *reformirten* Kirche schlägt man durchgehends den kräftigen Ton an, den wir schon in den acta synodi Bernensis hören. Nachdem, um Beispiele zu geben, unter Franz Lambert's Einfluss (Reformatio Eccl. Hassiae (1526) XI de baptismo) gesagt worden ist: „Baptismus vulgariter administretur, posteaquam verbum aliquamdiu fuerit praedicatum" und andere K. O. eingestimmt haben, sagt Calvin, was er in seinen Schriften vielfach wiederholt und begründet, in den Ordonnances ecclésiastiques kurz also: Que le baptesme ne se face qu'à l'heure de la prédication, et qu'il soit administré seulement par les ministres. Ganz gleich wird in England befohlen (Book of Common preyer; public Baptism of Infants): the people are to be admonished, that it is most convenient, that baptism should not be administered but opon Sundays and other Holy-days, when the most number of people come together: as well for that the Congregation there present may testify the receiving of them that be newly baptized into the number of Christ's Church; as also because in the Baptism of Infants every man present may be put in remembrance of his own profession made to God in his Baptism". Es mag an diesen Citaten genug sein, obwohl man noch viele Belege für dieselben Gedanken beibringen könnte, so namentlich recht schöne aus der 1550 von Johann von Lasko entworfenen K. O. für die nach England geflüchteten Niederländer und in der aus dem Jahr 1554 stammenden Liturgia sacra, seu ritus

ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad Moenum (K. O. der unter Maria aus England geflüchteten Wallonen). Es ist genügend erwiesen, dass es damals in der reformirten Kirche auch mit dem Taufritus ging, wie Schleiermacher irgendwo gesagt hat: „Da wo sich die Lehre anders gestaltet, ändert sich auch der Cultus". Vom Paganisirenden in der christlichen Kirche und in ihrem Handeln wollte man nichts mehr wissen, nichts davon, dass der Priester ein Magier sei. Es ist neulich durch interessante Untersuchungen (Usteri, Stud. und Krit. 1883. p. 167) gezeigt worden, dass Oekolampad den Ausdruck „des Pabstes verzaubertes Taufwasser" billigte, dass (ebenda p. 736) bei Bullinger eine Scheu herscht, dem Wasser zuzuschreiben, was nur dem Geiste zukommt, und dass er sagt: major est docendi functio, ut baptismi gloria evangelicae praedicationis gloriae collata subobscurior esse videatur. Zu dem Ende aber, dass das Taufwasser heiliges Wasser bleibe und doch kein verzaubertes werde, dass man nicht zur Meinung komme, sacramenta conferre gratias, vielmehr wisse, durch die Sakramente geschehe nicht etwas, sondern werde nur Zeugniss von etwas Geschehendem gegeben, gestalten sie die Handlung so, dass sie nicht wieder Missverstand wecken kann. Diesem Zwecke entsprechend richten sie die *Liturgien* ein, welche voll von Ermahnungen sind, die aus der Taufe erwachsenden Verpflichtungen zu erfüllen, „damit nit allein dem Kind ein gutthat bewyssen durch gemein gebet, sonder auch idermann seines tauffs sich desselbigen gemess in seinem leben zu halten ermant wurde". (K. O. für Hall v. Brenz 1526). Die Taufe ist eine Feier auch der Gemeinde. Wenn hie und da die Durchführung der Oeffentlichkeit Anstände fand, so wurde vom Kirchenregiment nicht etwa nachgegeben, sondern stets auf dieser Forderung bestanden. Im Kanzel- und Agendbüchlein der Stadt Bern (v. 1529, abgedruckt z. B. noch 1752) wird vor dem Taufformular noch nachfolgende Anweisung gegeben: „es solle jedermann berichtet werden, dass die Seligkeit nicht am Wassertauf hange, darum mit Unfugen nicht zu eilen mit den jungen Kindern, sie zu tauffen, als ob ihre Seligkeit an das Wasser gebunden seye, sondern ordentlich zum Tauff tragen (die Winkeltaufe ist demnach Unfug und unordentlich) und einfältig sich des gebrauchen". Die Basler Agenden setzen immer auch „liebe Christen" voraus, welche erinnert werden, „wie lieb die Kindlein Christo" sind, und welche gefragt werden: „Wie möchten wir sie dann ausschliessen?" Und weil auch dort die Oeffentlichkeit der Taufe Widerspruch gefunden zu haben scheint, so wird noch (Agenda v. 1752) erklärt, was unter „offenlich" zu verstehen sei, nämlich „vor dem Angesichte Gottes, seiner heiligen Engel und der christlichen Gemeinde", welche Erklärung in Basel bis in die Gegenwart geblieben ist. Die zürcherische Kirche ging bekanntlich im Liturgischen nicht neugestaltend vor, sondern mehr nur purificirend.[1]) Doch steht dort schon in der Vorschrift „kinder ze touffen" (1529, wiederholt 1535, 1563, 1595): „vnd wie jr üch dieses kinds hie *vor*

[1]) Den Nachweis hiefür siehe bei Ebrard. pr. Theol.

andren annemmend, das jr solichs hernach, so es die not erhöuschet, thun wollind, üwer vermögens, vnd helfen u. s. w.“. Es steht also im Sinne aller reformirten Agenden die Aufforderung an die Gemeinde (Genfer Liturgie, Abdruck v. 1788): „Ainsi mes frères, joignons-nous *tous ensembles*, pour consacrer cet enfant à Dieu et pour le recommander à sa grace par notre prière“. Ebenso spricht aus dem Geist der alten reformirten Kirche heraus jene Predigt von Bitzius über die Taufe (A. Bitzius, Predigten p. 108 ff.), in welcher uns begründet wird, warum wir die Kinder taufen. Darum taufen wir sie, dass die Gemeinde lerne die Jugend ehren und für etwas Heiliges ansehen, das zu den Vorhöfen Gottes eingeführt werden soll; dass die Familie, die ältern Geschwister wie die Eltern, fühlen, wie sie noch durch andere als natürliche Bande mit dem Kinde verbunden sei; dass das Kind durch die menschliche Vermittlung der göttlichen Liebe theilhaftig werde. Diese Predigt lässt wohl keine Taufe in der leeren Kirche als Regel gelten, so wenig als jener Ausdruck Augustins (epist. ad Bonifacium. XXIII): „Offeruntur quippe parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus, quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium“.

In welcher Weise gelangen nun diese Grundsätze der reformirten Kirche in der Gegenwart zur Geltung?

II.

Es gibt eine reformirte Gottesdienstordnung neuesten Datums, welche uns noch vorschreibt; „Die Taufe findet in der Kirche statt“. Man hatte nicht mehr den Muth, wie bislang geschehen war, die Taufe vor einer versammelten Gemeinde als Regel zu gebieten, wollte aber auch die Haustaufe nicht erlauben. Den wesentlichen Charakter und die Heiligkeit meinte man auf diese Weise der Taufe gewahrt zu haben. Derartige Erlasse wären in der Zeit der Reformation unmöglich gewesen; denn damals getraute man sich um klare Prinzipien zu ringen und zu ihnen zu stehen. Die Reformatoren hätten alle Lauge ihres Spottes, die sehr scharf sein konnte, über eine solche salomonische Entscheidnng ausgegossen, die ein klares Zeugniss von unklaren Anschauungen ist. Den Reformatoren und ihrer Zeit war die Taufe ohne Dabeisein der Gemeinde eine *Winkeltaufe*. „Dieweil aber doch die Verkündigung göttlichen Worts und Administration der h. Sakramente solche Werke seyend, die bei einander gehörend und nicht heimlich und in Winkeln noch in Häusern ohne Noth, sondern öffentlich, wo und wann die ganze Gemeinde zusammenkömpt, billich geübt und gebraucht werden“. (Agenda v. Fürst. Hessen). Die K. O. v. Hall sagt schon 1526: „sonderlich, mit wenig personen und derhalben heimlich“. Diese Verabscheuung der heimlichen Taufe hat sich in der r. K. erhalten und Aufsätze aus dem 17. Jahrhundert rühmen es, die Taufe werde nun doch nicht mehr in Winkeln sondern vor der Gemeinde verrichtet. Die Gültigkeit der Taufhandlung von

dem Vollzug an einem bestimmten Orte, dem Kirchengebäude, abhängig zu machen, und davon allein, erschien jener Zeit als der Gipfel alles Unsinns, als ein Rückfall in dieselbe paganistische Verirrung, gegen die die Reformation sich kämpfend erhoben hatte. Sie kannten keine andere Heiligkeit einer Sache oder eines Ortes als diejenige, welche ihr jedes Mal durch die Predigt des göttlichen Wortes und durch die Andacht der gläubigen Gemeinde gegeben wurde. Eine „Kirche", als Versammlungsort, hatte für sie keinen besondern Werth. Die „Kirche", die „kilchen", ist die ecclesia, quae convenit. So heisst es z. B.: „In baptismo id cavetur in primis, ne alibi quam in Ecclesia ministretur, dum ipsa convenit ad audiendum verbum Dei". (In der schon genannten Liturgia sacra der nach Frankfurt geflüchteten Wallonen). So gut man also das Wort Winkelmesse in verurtheilendem Sinne braucht, so gut ist man berechtigt, das Wort Winkeltaufe als Verurtheilung eines unprotestantischen Brauches aufzustellen. Was nur auf Grund der katholischen Tauflehre Sinn hat, das wird zum Unsinn, zu einem Gefäss ohne Inhalt, auf dem Boden der reformirten Kirche und, was eben so wahr ist, unseres Zeitbewusstseins. Dies hat Hagenbach (Liturgik p. 158) auch klar gesagt: „An einigen Orten ist sogar jede Taufe ausserhalb der Kirche förmlich untersagt. Die Taufe in der Kirche hat aber nur einen Sinn, wenn die Gemeinde wirklich vorhanden ist und an dem Akte theilnimmt. Die vier Mauern des Gebäudes machen doch die Kirche nicht aus". Es ist darum fast unerklärlich, unerklärlich namentlich in Ansehung der die Oeffentlichkeit verlangenden Agenden, wie Geistliche sich dazu hergeben, ich darf wohl sagen, sich so erniedrigen können, dass sie regelmässig beim Mittagleuten an Sonn- und Wochentagen, oder nach dem Weggange der Gemeinde aus dem Gottesdienste taufen. Mit der rabulistischen Anwendung des Schriftwortes, dass der Herr bei zwei oder drei in seinem Namen Versammelten sei, kann man hier doch unmöglich einen Gegenbeweis erbringen: es ist immer noch ein Unterschied zwischen einer aus Noth klein bleibenden Versammlung und dem leichtfertigen Umgehen der ecclesia, quae convenit. Da wo man in der Regel eine grössere Anzahl von Verwandten und Freunden des Hauses bei der Tauffeier erwarten kann, stellt sich die Sache insofern anders, als hier eine Taufgemeinde vorhanden ist; hievon hat als von einem möglichen Ausnahmsfall eine Strassburger Synode (1533 — gedruckt 1534 in der St. K. O.) geredet und beschlossen: „Trüge sich aber zu, dass jemand sein kind zu anderen zeyten zu tauffen begerte, das soll nit abgeschlagen werden, doch soll dasselbig nit geschehen, dann in beysein einer zimlichen versammlung, welche die, so jre kind zu tauffen begeren, mitbringen sollen, damit das h. Sakrament des tauffs dannoch mit seinem ernst und herlichkeyt gehandlet werde". Hier wird also eine Nothtaufe zwar zugegeben, aber sogleich mit den nöthigen Schranken umzogen, sowohl dass sie keine „heimliche" Taufe werde, als auch dass man aus ihr nicht die Regel machen könne.

Es liegt nahe, nach den *Veranlassungen* zu fragen, welche zum

Abgehen von altreformirter Uebung geführt haben. Man gibt da neben der allerdings in diesem Falle recht seltsamen Rücksicht auf die Bequemlichkeit der Eltern und Taufzeugen diejenige auf allfällige Störung des Gottesdienstes durch das Weinen der Kinder an. Die erste Rücksicht verdient kein Wort der Besprechung, und wenn ein Kind deswegen nicht getauft würde, weil man den Taufzeugen die Zeit nicht hat bequem genug machen können, so wäre das kein Unglück, aber ein Unglück wäre es, wenn man der Bequemlichkeit der Leute berechtigte kirchliche Einrichtungen zum Opfer brächte. Der zweite Grund verlangt um so mehr Beachtung, als er hervorragende Verfechter hat. Schleiermacher sagt ganz apodiktisch: (prakt. Theol. 141. 142.) „Die Kinder können in den Cultus nicht gehören, der Cultus kann durch Geschrei gestört werden, da sondert sich die Taufe von selbst aus. Es gibt Kirchengemeinschaften, (ja eben die ganze evangelische Kirche lutherischer und reformirter Confession im Gegensatz gegen die katholische!) die es zur Regel machen, dass sakramentliche Handlungen nur gottesdienstlich sein müssen, im Anfang oder am Schluss des Gottesdienstes, aber noch vor dem Segen. Ein jeder aber wird das Gefühl haben, dass es nicht eigentlich zum Cultus gehört, es müsste denn eine Beziehung darauf im Ganzen des Cultus sein; sonst bleibt es ein zufälliges Einschieben". Es ist sehr auffallend, wie ungleich die Gründe gewogen und gewerthet werden. Historische und dogmatische Erwägungen fallen ausser Betracht, wenn das christliche bestimmte Selbstbewusstsein etwas nicht ganz passend findet. Es ist doch nicht jeder, auch wenn es Schleiermacher sagt, so selbstgewiss, dass er sein christliches Ich und dessen Gefühle den Vorrang behaupten liesse über Forderungen, die sich durch zwingende Deduktionen ergeben. Noch weniger ist jeder so ästhetisch angelegt, dass die Aesthetik für ihn auch die Hauptregeln der Liturgik zu liefern hätte. Nun findet man leider in den Zeugnissen über die kirchliche Vergangenheit nicht angegeben, wie die Alten darüber gedacht haben, ob sie auch über dieses Weinen der Kinder haben reden müssen. Man darf aber annehmen, auch wenn man keine weiteren Belege hat, dass vor Jahrhunderten ebenso gut weinende Kinder sich beim Taufstein gefunden haben, wie heute. Wenn diese Annahme richtig ist und doch darüber kein Wort verloren worden ist, so darf man sich wohl erlauben zu schliessen, dass sich unsere Altvordern dessen geschämt hätten, und dass sie soviel Verstand gehabt haben, sich durch das Weinen eines Kindes nicht aus der Fassung oder zum Lachen bringen zu lassen. Zu unserer Ehre wollen wir annehmen, wir seien auch noch so vernünftig wie jene, sehen auf die Bedeutung der Handlung und wissen, mit wem und warum wir da sind. Sollten aber bei den Taufgottesdiensten Solche zugegen sein, die so vernünftig nicht wären, so darf die Kirche um ihretwillen nicht ihre heiligen Handlungen verunstalten und verstümmeln —. Von Laien ist auch geltend gemacht worden, es sei der Andacht der Gemeinde nicht förderlich, immer wieder dasselbe Formular lesen zu hören. Hierauf könnte man

sich einlassen und zu einer Aenderung sich unbedenklich bereit erklären. Denn mit dem Taufformular steht es meistens so, dass man gar keine Auswahl hat, sondern nur an ein einziges Formular gebunden ist, oder dann doch aus einer kleineren Zahl von Gebeten zu wählen Möglichkeit hat, als dies bei andern kirchlichen Akten der Fall ist. Nitzsch (Prakt. Theol. II. B. p. 306.) verlangt vom Formular überhaupt, dass es verhältnissmässige Wählbarkeit haben müsse, weil die Eintönigkeit träge und verdrossen macht, und dass es das freie Gebet des Liturgen nicht ganz verdränge, damit die Lebendigkeit der Aneignung des gebundenen Wortes sich selbst ein Zeugniss zu geben im Stande sei. Meines Dafürhaltens ist hier ein Punkt berührt, wo man auf Versuche, etwas Vollkommeneres noch zu bilden, sich gewiesen sieht. Die Versuche aber, die man längst oder erst neulich machte, oder zu denen man rieth, sind einer eingehenderen Betrachtung werth.

III.

Wozu man am häufigsten gekommen ist, lesen wir z. B. bei Hagenbach) a. a. O.) also: „Der Taufe in einer leeren Kirche oder Kapelle ist unbedingt die *Haustaufe* vorzuziehen, insofern doch dort die Hausgemeinde sich versammelt, von der zu erwarten ist, dass gerade sie den innigsten Antheil an des Kindes Taufe nehme“. Dieser Weg hat aber seine nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten, auf die Hagenbach selber aufmerksam macht und von denen sogar ein warmer Befürworter der Haustaufe zu reden für nothwendig hält. Dieser (Otto, pr. Th. I. p. 541) sagt: „Nur ist dem Liturgen zu empfehlen, darauf zu sehen und die Gemeinde daran zu gewöhnen, dass die Räume und die Umgebung, wo die Taufe verrichtet wird, wenigstens reinlich sind und alles Unanständige und Unreinliche entfernt gehalten wird“. Man stelle sich vor, wie sich diese Uebung der Haustaufe in der Praxis ausnehmen würde. Entweder müsste man auf die Forderung einer würdigen Umgebung verzichten, oder aber, wenn man dies im Interesse der heiligen Handlung nicht thun wollte, würde die Haustaufe für die Vornehmen und die öffentlich-kirchliche Taufe für die grosse Masse nebeneinander hergehen, wobei die letztere, ursprünglich allein erlaubte und an sich vollkommenere Form, als die weniger geachtete dastehen würde. Einrichten könnte man die Haustaufe allerdings, dass sie „ein fründlich zeichen“ bliebe, ein Zeichen der anererbten Bundesgemeinschaft von wesentlich verpflichtender Natur, Kokarde des Bundesgliedes, dem eidgenössischen Kreuz vergleichbar, wie die Zürcher Reformatoren zu reden beliebten (Usteri. St. u. Kr. 1883. p. 731). Aber man darf sich diese Uebung doch nur für eine vorsichtig abzugrenzende Zahl von Ausnahmsfällen gestatten, denn hiebei wäre ja doch nicht möglich, worauf die Väter unserer Kirche bestanden haben, was z. B. die Institutio Christiana (nach dem Wortlaut einer ansprechenden Heidelberger Uebersetzung von 1608) so sagt: „item, damit wir unseren glauben verjähen vor meniglich“.

Ein grösseres Recht auf den Anspruch, reformirtes Gewächs zu sein, hat der Vorschlag besonderer *festlicher Taufgottesdienste.* In den Schriften der Reformationszeit findet man immer und immer wieder die Erwähnung, dass „in der ersten kirchen allein zwo zeyt dem Tauffen bestimpt warn, Ostern und Pfingsten, daher auch die ostern- und pfingstfeyertage kumen, so allein dem tauffen und keinem heiligen wie die andern feyertag zugeaignet waren, wie in Canonibus erfunden wurt". (Hall. K. O.) Als einst Thomas Münzer dem Oekolampadius, bei dem er zu Gaste war, die Mittheilung machte, er taufe zwar die Kinder, aber nicht jedes einzeln nach der Geburt, sondern in längern Zwischenräumen von etlichen Monaten grössere Kinderschaaren, um die Handlung feierlicher zu machen, so gab Oekolampadius zu dieser Weise seine Zustimmung, weil hiemit eben der gereinigten Lehre von der Taufe in keiner Weise zu nahe getreten war. Diesem Wege ist nun die Kirche nicht weiter nachgegangen, wie es scheint und man einem Worte Oekolampads entnehmen kann, verhindert durch die Furcht vor den Wiedertäufern; aber ganz aus den Augen verloren hat sie ihn nicht. In unserm Jahrhundert hat man wieder auf denselben gewiesen. 1857 sprach vor der schweizerischen Predigergesellschaft zu Lausanne Herr Pfarrer Lardy den Wunsch nach einer grössern Feierlichkeit bei der Taufhandlung aus. Man solle desshalb die Taufe nur zu gewissen Zeiten, etwa an Festsonntagen wie das h. Abendmahl feiern. Nitzsch erwartet (Pr. Th. 2 B. p. 446). schwerlich mit Unrecht, von einem solchen Verfahren wachsende Theilnahme der Gemeinde an der Tauffeier. Für kleinere Gemeinden möchten die auf die Festzeiten verlegten Taufgottesdienste genügen. in grösseren Pfarreien dagegen müssten kürzere Termine angesetzt werden. Ganz grosse Gemeinden, in welchen jetzt schon in Fortsetzung eines eingegangenen Nebengottesdienstes durch's Herkommen eine eigene Taufzeit üblich ist, könnten sehr leicht ihre Taufhandlungen zu „Taufgottesdiensten" ausbilden. Das Wort „Taufgottesdienst" findet sich in Kirchenordnungen der Gegenwart, aber es ist meistens ein blosses Wort geblieben. Ich verstehe nicht, wie man den Muth haben kann, das blosse Ablesen der Liturgie vor zwei Taufzeugen, dem Küster, und wenn's gut geht, dem Vater des Kindes, einen Taufgottesdienst zu nennen, ohne vor sich selber roth zu werden.

Die *Erweiterung der Tauffeier* muss mit der Einrichtung besagter Tauftermine verbunden sein, und dem freien Wort sowohl als dem Lied muss Platz gegeben werden in der Art, dass Alles seine Beziehung auf den Taufakt hat. Alte Erlasse dringen darauf, „dass der handel des touff desto bas ausgelegt" werde. Die Agenden mit ihren ausführlichen Ermahnungen an „gevatter und umbstender" wollten im Anfange nicht blos zu lesende Formulare geben, sondern die wesentlichen Gedanken enthaltende Musterstücke für die freie Rede, oder dann, wo sie längere Ermahnungen nicht enthielten, (Kanzel- und Agendbüchlein von Bern) brachten sie für den Liturgen die Vorschrift: „Es soll der Kirchendiener die, so das Kind zur Taufe bringen.

ernstlich ermahnen, dass sie doch bei ihnen selbs ermässen, wie wir von Natur Kinder des Zorns sind, allein zu dem Bösen geneigt, und Gott unserem Vatter in allen Dingen widerig, und dass sie bedenken, dass ihre Kinder eben also geboren werden und zu göttlichem Bilde nimmermehr kommen mögen, Gott gebe ihnen dann seinen Geist, durch den sie die göttlichen Dinge verstehen und lieben u. s. w.". Wenn man dieses ehedem für nöthig hielt, warum denn heute nicht mehr? Unsere Kirchenglieder haben am Formular noch weniger genug, als unsere Vorfahren. Es ist hier gewiss der Ort, etwas zu thun. Möchten nur recht viele Versuche in dieser Richtung gemacht werden, mannigfaltig, wie es die verschiedenen Zustände der Gemeinden mit sich bringen mögen, aber so, dass man an die hier aufgesuchten Sätze denkt, nämlich: a. Die reformirte Kirche kennt als Regel nur die öffentliche Taufe und verpönt die nicht vor einer kleinern oder grössern Gemeinde vollzogene Taufe als heimliche oder Winkel-Taufe und als Unfug. b. Das christliche Bewusstsein der reformirten Gemeinden der Gegenwart erlaubt uns nicht, von den alten Vorschriften abzuweichen, sondern gebietet uns ebenfalls, den Taufakt, ausser in sorgsam zu prüfenden Ausnahmsfällen, nur öffentlich zu vollziehen. c. Um der Taufe die ihr zukommende Weihe und Heiligkeit zu sichern, mag man sie, wo die Verhältnisse es erlauben, nicht blos an den gewöhnlichen Gemeindegottesdienst anreihen, sondern für sie eine besondere Zeit ausscheiden und sie mit grösserer Feierlichkeit als bisher vollziehen.

Die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Reich Gottes und Kirche, insbesondere hinsichtlich der Ausübung christlicher Liebesthätigkeit.[1])

Von Pfarrer Emil Güder in Aarwangen (Kt. Bern).

In jenem dictum illustre: „Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum", hat der Göthe'sche Mephistopheles das Problem der richtigen Verhältnissbestimmung zwischen Theorie und Praxis in einer den Werth des theoretischen Momentes unterschätzenden Weise zu lösen unternommen, welche wir vom Standpunkt der Wünschbarkeit einer gleichmässigen Durchdringung und eines wechselseitig befruchtenden Austausches der beiden Faktoren

[1]) Es durchzieht neuerdings weite kirchliche Kreise in der Schweiz wie in Deutschland eine einflussreiche, die Verkirchlichung von sozialen Liebeswerken anstrebende Tendenz. Diese namentlich auf ihre biblisch-theologische Berechtigung hin zu prüfen, hat sich Verfasser anlässlich einer bezüglichen Verhandlung der Berner Kirchensynode zur Aufgabe gestellt. Möglicherweise kann er mit Veröffentlichung seiner Arbeit einigen Amtsbrüdern da und dort einen kleinen Dienst

aus nicht als die zutreffende anerkennen können. Zwar steht ja allerdings durch hundert- und tausendfache Erfahrung fest, dass das so complizirte Räderwerk des alltäglichen Lebensganges — sei es im engern Rahmen des eigenen Personlebens, sei es im weitern Umfang der grossen Sphären des gemeinschaftlichen Lebensprozesses — die strikte Einschnürung in eng umgrenzte, ob auch noch so wohlgemeinte Theorieen keineswegs erträgt und insbesondere werden wir in unserer amtlichen Thätigkeit wie in selbsteigenem Erleben alle Tage wieder mächtig daran erinnert, dass wir es in der bunten Mannigfaltigkeit und zuweilen auch in dem wirren Knäuel der Wege des menschlichen Herzens zu thun haben mit einer vielfach incommensurabeln Grösse, gegen deren elementare Gewalt öfters selbst das festgefügteste und innerlich tiefgegründetste System nimmermehr aufzukommen die Kraft hat. Gleichwohl würden wir uns gerade auch für unsere religiös kirchliche Thätigkeit und ihre planmässig gewollte Abzweckung auf das seelische Leben und das sittliche Handeln der Menschen mit der Behauptung völliger Werthlosigkeit oder auch bloss secundärer Geltung des Theoretischen eines wesentlich wirksamen Stützpunktes von fundamentaler Wichtigkeit thöricht selbst berauben. Und die einseitige Hervorhebung rein praktischer Motive würde sich im Wegfall objektiv gültiger Normen und in dem daherigen Eindringen des nacktesten Subjectivismus bitterlich rächen, welcher Umstand hinwieder nur eine unerträglich heillose Verwirrung als verhängnissvolle Folge nach sich ziehen müsste. Denn die praktische Ausgestaltung der Dinge im Menschenleben bedarf nun einmal auf all' ihren Bethätigungsgebieten — sofern sie nicht gänzlich der baarsten Willkühr oder dem — menschlich gesprochen — reinsten Zufall überlassen bleiben und insofern völlig ausarten soll, einer festen Fundamentirung durch wohlerwogene Maximen und starke objektive Massstäbe, welche hinwiederum nicht ausschliesslich zwar, aber doch vielfach dem theoretischen Denken zu entnehmen sind. Im Uebrigen mag ja dann bisweilen die empirische Macht realer Verhältnisse ein Herausgehen über die durch die theoretische Erörterung gesteckten Grenzen erfordern oder mag hinwieder die in der Praxis gewonnene Erfahrung auf die zu Grunde liegende Theorie mannigfach modificirend und corrigirend zurückwirken: im Grossen und Ganzen wird es doch dabei bleiben, dass die zweckmässigsten Resultate jeglichen Handelns da erreicht werden, wo die wohlfundamentirte Theorie mit der tüchtigen Praxis in inniger Verbindung und in gegenseitiger Befruchtung Hand in Hand geht.

Darf aber diese These den Anspruch umfassender Allgemeingültigkeit erheben, so erwächst uns damit ohne weiteres das Recht

---

erweisen. — Von neuerer Literatur über diese Frage stand ihm namentlich zu Gebote: *Dorner:* Kirche u. R. Gs., 1883. Hermann *Schmidt*: Die Kirche, 1884. Dann eine Abhandlung von Prof. *Haupt* in verschiedenen Heften der Schäfer'schen „Monatsschrift für innere Mission": „Biblische Gesichtspunkte für die Beurtheilung der innern Mission." — Endlich bieten treffliche Orientirungen die bezüglichen Auseinandersetzungen bei *Lipsius* und *Ritschl.*

ihrer Anwendung auf das spezielle Gebiet, dessen Betrachtung uns hier beschäftigen soll. In der That: *Kirche und Reich Gottes:* das sind ja zwei mächtige, einflussreiche Potenzen im allgemein menschheitlichen Lebensorganismus, über deren gegenseitiges Verhältniss von frühe an die gelehrte Theorie eine vielfach schwankende gewesen und geblieben, deren oft verschlungene Beziehungen auch hin und her von einer zielstrebig mobilen Praxis ohne wesentliche Rücksichtnahme auf die theoretische Untersuchung manchmal zutreffend oder weniger zutreffend geordnet worden ist; zwei mächtige Potenzen, deren jede eine bestimmte, selbständig umgrenzte Stätte der Wirksamkeit in Anspruch nimmt und die doch wieder durch unzählige gemeinsame Fäden eng aneinander geknüpft ineinander überzugehen und eine scharf fixirte Auseinanderhaltung und reinliche Grenzbestimmung nicht zu gestatten scheinen; zwei mächtige Potenzen, in deren sich so nahe berührende Relationen auf evangelisch-protestantischem Boden aber doch ein helles Licht und eine säuberlich schiedlich-friedliche, nicht nur begriffliche, sondern auch praktische Sonderung gebracht werden muss, sofern überhaupt nicht eine unleidliche Unklarheit ihre Grenzgebiete verdunkeln und der deutlichen Auffassung ihrer beidseitigen Aufgaben und Wesensfunctionen ein die Interessen beider gleichmässig schädigender Riegel gesteckt werden soll.

Kirche und Reich Gottes: man sollte denken, dieses Verhältniss sei im Grunde ja klar und bedürfe einer eingehenden Erörterung heutzutage kaum mehr: Das Reich Gottes sei ja nichts anderes als der umfassende Ausdruck für die gesammte, universale Heilsökonomie Gottes des Vaters in Christo dem Sohne zur Beseligung sündiger Menschen, während man demgemäss die Kirche zu begreifen habe als die empirisch-sichtbare, veranstaltlichte Gemeinschaft zur Realisirung jenes Heilsplanes. Indess macht sich, näher besehen, die Sache doch so ganz einfach nicht, wie wohl Einige auf den ersten Anblick vermuthen möchten. Abgesehen von allem Andern ist uns für die durchaus nicht sich von selbst verstehende complicirte Verwickelung der hier in Betracht kommenden Fragen Beweis genug die Thatsache, dass von jeher die Vertheilung der beidseitigen Funktionsgruppen nicht nur in den verschiedenen grossen Kirchengebilden, sondern auch innerhalb derselben kirchlichen Denomination bei verschiedenen Kirchenlehrern eine vielfach und zum Theil prinzipiell differirende gewesen ist: und sodann verlangt das fragliche Problem auch insofern immer wieder ein nicht geringes Mass von concentrirter Aufmerksamkeit und allseitiger Erörterung, als seine so oder anders geartete Fassung auch ganz wesentlich verschiedenartige praktische Consequenzen für das kirchliche und allgemein christliche Leben zu Tage fördert, ein Umstand, der die bedeutsame Wichtigkeit der correcten Entscheidung dieser Verhältnisse in genügendem Masse in's Licht stellt. Es ist ja in der That in die Augen springend, dass es für die praktische Gestaltung meines gottesreichlichen und kirchlichen Ideals von der weitreichendsten Tragweite sein muss, ob ich beispielsweise das Reich

Gottes nur als höchstes religiös-überweltliches Gut oder zugleich auch als das innerweltlich-sittliche Ideal oder andrerseits die Kirche — und zwar die Kirche auch nach ihrem äusserlichen kirchenamtlichen Bestande — bloss als Erzeugerin und Pflegerin christlich-frommer Gesinnung durch den Dienst am Worte und die stiftungsgemässe Verwaltung der Sakramente oder zugleich auch als die bewusst in andere Gemeinschaftssphären eingreifende, werkthätige Heilerin socialer Schäden fasse und in welchen Rapport ich sie in letzterem Falle zu dem allgemeinen Liebesorganismus des Gottesreiches zu setzen suche. Unrichtige theoretische Prämissen werden hier wie überall auch unrichtige Consequenzen für die Praxis zeitigen müssen und es bestätigt sich somit in der That in diesem Spezialfall das aufgefundene Allgemeingesetz über die unumgängliche Nothwendigkeit des vorherigen Vorhandenseins deutlich theoretischer Erkenntnisse und Einsichten zum Zwecke allseitig befriedigend praktischer Ausgestaltung irgendwelcher Verhältnisse. In Würdigung solcher Verumständung werden wir uns in vorliegender Untersuchung angelegen sein lassen, erst eine klar-theoretische Fundamentirung, insbesondere in biblisch resp. neutestamentlich-theologischer und sodann auch in systematischer Erörterung der beiden in Betracht kommenden Begriffe zu legen, woraus sich praktische Consequenzen und Reflexionen zur Uebertragung der gewonnenen Einsicht auf concret-kirchliche Verhältnisse mit Leichtigkeit ergeben werden.

I. Neutestamentliche Fundamentirung.

Indem es sich uns um die Untersuchung der Begriffe des Reiches Gottes und der Kirche und um die Fixirung ihres gegenseitigen Verhältnisses handelt, ist das Zurückgehen auf den neutestamentlichen Kanon als der über die Pflanzung des Gottesreichs und Begründung der christlichen Kirchengemeinschaft berichterstattenden geschichtlichen und literarischen Urkunde unumgänglich und überdem evangelischerseits selbstverständlich. Führt sich auch die formale Entstehung jener Ausdrücke noch weiter in's Alte Testament zurück, so steht andrerseits ihre gänzliche materiale Umprägung oder Neufüllung mit wesentlich anderem Gehalt auf dem Boden der neutestamentlichen Heilsoffenbarung in Christo ebenso unbedingt fest. Freilich müssen wir uns dabei von vornherein der Erwartung entschlagen, als werde uns in den lehrhaften oder historischen Schriften des neutestamentlichen Codex in deutlichster Auseinandersetzung eine rund und nett expressis verbis zusammengefasste Aufklärung über das Wesen des Reiches Gottes und der Kirche und ihrer Relationen zu Theil. Solches ist ja überhaupt niemals die Art des Neuen Testaments: einmal nämlich tragen seine Aussagen durchweg religiös-praktisches und nicht wissenschaftlich-systematisches Gepräge und sodann hat, ganz abgesehen davon, dass Jesus selbst wohl mit Absicht über die Organisation seiner Gemeinde *im Einzelnen* keine Bestimmungen hinterlassen hat, die Entwickelung der Reichgottes- und Kirchen-

verhältnisse im weiten Erdenkreis im Lauf der Jahrhunderte nachgerade eine Ausdehnung gewonnen, deren weitverzweigte Complicirtheit mit der Einfachheit der christengemeindlichen Beziehungen auch der nachapostolischen Zeit in sozusagen keinem Verhältniss steht. Dürfen wir also innerhalb des Neuen Testaments absolut bindende Normen oder gleichsam kategorische Imperative für unsere Frage kaum vermuthen, so wird es uns immerhin werthvolle Fingerzeige und Wegweiser zur richtigen Regelung des Verhältnisses auch für unsere Tage und Bedürfnisse darzubieten im Stande sein und auf alle Fälle werden wir wohl thun, wenn wir genau darauf achten.

A. Der Reich-Gottes-Gedanke.

Die Verkündigung *Jesu* ist überwiegend *Reich-Gottes-Predigt.* Diese Verumständung klar erkannt und die Reichgottesidee als dominirenden Grundgedanken seiner Lehrwirksamkeit erklärt zu haben, ist eines der bedeutsamsten Verdienste und zugleich ein allseitig anerkannter, positiv feststehender Ertrag der neuern Theologie. Freilich weichen die Auffassungen verschiedener Theologen in der Einzelbestimmung des Begriffs — um so wesentlicher, je centralere Bedeutung im Gedankenkreis Jesu ihm zukommt — von einander ab und wir werden demgemäss unsere Sorge darauf zu richten haben, dass wir die wahren Momente verschiedener Beurtheilungsweisen nach ihrer relativen Berechtigung gleichmässig und vorurtheilslos zu würdigen suchen.

Der Ausdruck *βασιλεία* = Königsherrschaft bedeutet nach allgemein griechischem Sprachgebrauch sowohl das Königsthum qua Zuständlichkeit des Königseins, der Königswürde, als andrerseits das Königreich qua dem *βασιλεύς* zukommendes Herrschaftsgebiet. Schon diese allgemeine Erwägung gestattet uns den Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* vorläufig zu fixiren als denjenigen Zustand, in welchem Gott die seinen Absichten entsprechende Art seiner Herrscherthätigkeit verwirklicht oder einfacher noch als dasjenige Gemeinwesen, in welchem der Königswille Gottes die absolute Norm jeglichen Handelns bildet.[1]) Die so gewonnene Bestimmung gibt aber überall gleichsam nur den tauglichen Allgemeinrahmen, in welchen das complizirtere Einzelbild erst noch in allen Punkten einzufügen ist. Handelt es sich nämlich dabei zunächst um ein Gemeinwesen, so wird es sich passend fragen, ob darunter zu verstehen sei ein himmlisches, schlechthin transcendentes oder aber ein irdisches, der Menschheit und dem Kosmos immanentes, oder ob nicht vielmehr unter Umständen diese beiden Momente in Eins zu setzen und darnach ebenso die die Immanenz nicht ausschliessende Transcendenz wie die die Transcendenz miteinschliessende

[1]) Die neutestamentliche Bewährung dieser Definition findet sich in der Stelle Math. 6. 10. deren richtige Exegese die Bedingtheit des Kommens des Reiches Gottes durch das Geschehen *des göttlichen Willens* wie im Himmel so auch auf Erden und durch die Heilighaltung des göttlichen Namens aufweist.

Immanenz des Gottesreiches zu behaupten sei. Im Weitern sodann möchte zu untersuchen sein, in welcher Weise jener Herrscherwille des Gottkönigs gedacht werden müsse: vielleicht als der absolut autoritäre Willensdespotismus des furchtbar gewaltsamen Tyrannen, vielleicht als das legalistisch-ernste Regiment des strengen Imperators, vielleicht als das liebevolle Walten des königlich milden Hausvaters und endlich wird — dem bezüglichen Entscheide entsprechend — der Gehorsam, das Handeln der Reichsunterthanen bestimmt werden müssen als ein sklavisch erzwungenes oder ein kindlich freies, als ein produktiv moralisches oder ein receptiv religiöses und je nach dem vielleicht wiederum als die widerspruchslos einheitliche Synthese dieser letztern dualistisch auseinandergerissenen Antinomie. So erweist sich die bereits gegebene, dem allgemeinen Sprachgebrauch entnommene Definition als lebenskräftig und fruchtbar insofern, als sie gerade in ihrer characteristisch instructiven Unbestimmtheit die Probleme stellt, deren Lösung erst die relativ vollständige Umfassung der im Reich-Gottes-Gedanken liegenden Bezüge ermöglichen wird. Treten wir hiermit der Aufgabe näher, die in der ungemein grossen Anzahl von über 60 verschiedenartigen Sentenzen, Gnomen und Parabeln auseinandergelegte Gottesreichverkündigung Jesu nach den synoptischen Evangelien einheitlich zurechtzulegen und systematisch zu concipiren, so drängt sich uns verhältnissmässig bald schon die deutliche Wahrnehmung unwiderleglich auf, dass dieselbe in zwei, dem äussern Anschein nach durchaus heterogenen, ja einander vielfach widersprechenden und gleichsam direkt in's Gesicht schlagenden Hauptgedankenreihen verläuft. *Einerseits* nämlich erscheint das Reich Gottes (das „Reich der Himmel" bei Math.[1]), namentlich in den Parabeln vom königlichen Gastmahl und prinzlichen Hochzeitsmahl als das *höchste, religiöse Gut*, dessen Erlangung niemals das Resultat selbstthätig bewussten Handelns unter dem Gesichtspunkt menschlich-natürlicher Kraftbethätigung sein kann, welches gegentheils als ein bloss durch freie göttliche Causalität gewirktes nur dem auf alle natürlichen, ob auch in anderer Hinsicht noch so werthvollen Vorzüge völlig Verzicht leistenden, receptiven Verhalten zu eigen wird, dessen Besitz dann aber zugleich als herrlicher Ersatz für jene negative Forderung den wahrhaft positiven Genuss höchster Freude und reichster Seligkeit nothwendig verbürgt (Mth. 22, 4; Luc. 14, 15; Mrc. 8, 36). Und zwar ist solche Seligkeit ebenso eine von dem glücklichen Besitzer schon gegenwärtig in dem jetzigen Umfang seines zeitlichen Personlebens real zu erfahrende, was namentlich die Makarismen der Bergrede unwidersprechlich bezeugen, als auch eine eschatologisch in der transcendenten Zukunft des *αἰὼν μέλλων* erst in schlechthin adä-

[1] Der bei Math. überwiegend gebräuchliche Ausdruck „Himmelreich" darf uns nicht stören; dass er wesentlich dasselbe besagt wie die Formel „*βασιλεία τοῦ θεοῦ*" ist allgemein anerkannt. Vgl. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 1886, S. 453.

quater Weise dereinst sich manifestirende. (Mth. 8, 11; Luc. 14, 16 ff.; Mth. 22, 2 ff.; 25,1 ff.; Luc. 15; Mth. 26, 29 par. Mth. 13, 39, 49; Mth. 24; Mrk. 13; Luc. 21.)

Andrerseits aber erscheint uns die βασιλεία τοῦ θεοῦ ebensosehr als das in die empirische, raum-zeitliche Beschränktheit allen creatürlichen Daseins eingehende, alle Gaben und Kräfte menschlich natürlicher Ausstattung in Anspruch nehmende *sittliche Ideal*, dessen Realisirung im productiven Handeln sowohl des individuellen Lebensverlaufes als social umgestaltend und erneuernd in den unter sich wieder verschiedenartig abgestuften Formen des allgemein menschheitlichen Gemeinschaftslebens nur auf dem Wege selbstthätig ethisch gespannter Willensanstrengung als oberster Pflichtbethätigung durchgesetzt werden kann. (Mth. 6, 33.) Hierhin gehören neben den Gleichnissen vom Sauerteig (wodurch die immanente Intensivität göttlicher Lebensmittheilung bezeichnet wird, welche eben jene dynamische Umbildung der Totalität zeitlicher Daseinsbeziehungen nothwendig in sich beschliesst) und vom Senfkorn insbesondere diejenigen Parabeln, welche die Geheimnisse des Gottesreiches unter den Bildern der Aussaat und der Ernte, des sichern, wenn auch nicht schlechthin stetigen, organischen Wachsthums des Getreides und der Frucht darstellen. Speziell unter dem letztangeführten, der Frucht, ist stets ein aus der zuerst freilich durch die göttliche Saat, d. h. den Impuls des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufene Selbstthätigkeit der Menschen resultirendes Product zu verstehen, nämlich das gute Werk oder das gerechte Handeln, mit einem Wort: die Reichsgerechtigkeit, welche somit durchaus als sittliche Leistung erfordert wird. (Mth. 7, 16—20; 6, 33.)

Haben wir durch diese dualistische Gruppirung in die auf den ersten Augenblick so verwirrende Mannigfaltigkeit der Reichgottesverkündigung Jesu wenigstens vorläufig etwelche Klarheit gebracht, so erübrigt uns nun noch insbesondere die so wichtige Bestimmung der obersten Richtschnur des religiös-sittlichen Handelns im Gottesreiche. Und hier nun werden wir kaum auf irgend welchen Widerstand stossen, wenn wir behaupten, dass die Herrschaft Jesu des gesetzlichen Characters ganz absolut entbehre. Fassen wir nämlich zuerst wieder die erstgenannte Beziehung der Predigt des Reiches Gottes als des obersten religiösen Gutes in's Auge, so zeigt sich uns durchweg die im Sohne offenbare väterliche Liebe als das schlechthin oberste Attribut des Königseins Gottes. Und ihrer erfreut sich der Reichsbürger wiederum völlig ohne sein menschlich gewirktes Zuthun, gänzlich abgesehen von seinem anspruchsvollen Verdienst. Ja, das den Empfang der Gottesreichsangehörigkeit bedingende Verhalten des Menschen ist so wenig ein positives, auf die productive Hervorbringung von Gütern irgend welcher Art gerichtetes, dass es im Gegentheil zunächst gerade in der Negation aller selbstthätigen Willensanstrengung besteht, in der consequenten Verzichtleistung auf den Erwerb bloss in irdischer Hinsicht wünschenswerth erscheinender, natürlich particularer Befriedigungen, im Armsein im Geiste, d. i. eben

in der von aller zielstrebigen Activität der natürlichen Kräfte und Gaben principiell absehenden, wenn auch nicht rein quietistischen, doch aber im Bewusstsein der Bedürftigkeit nach Hülfe sich sehnenden, zunächst mehr passiv empfangend sich verhaltenden Gemüthsbestimmtheit (vgl. die Seligpreisungen).

Auf die Dauer aber wird die Liebe Gottes als das absolut werthvolle Medium der Einwirkung auf liebebedürftige Menschengeister die in erster Linie zur Aufnahme ihrer Impulse erforderliche Passivität des psychischen Lebens aufzuheben und in eine in der Erzeugung von Gegenliebe reagirende Activitätsspannung umzusetzen im Stande sein. Und hier nun tritt die zweite Betrachtungsweise der Gottesreich-Idee als des obersten sittlichen Ideals sofort wieder in ihr ungeschmälertes Recht. Da ist nun das active, selbstthätig productive *Handeln aus Liebe* als der Gehorsam des Reichsunterthanen, als *Reichsgerechtigkeit* die aus dem Anreiz der Liebe zu Gott entsprungene, religiös-ethisch normale Gesinnungsweise und zwar das Handeln aus Liebe ebenso gegenüber Gott als dem zuerst Liebenden wie gegenüber den Mitmenschen als den von ihm gleicherweise Geliebten (Mc. 12, 28 bis 33). Denn nach allgemein christlicher Anschauung hat ja die Liebe zu Gott „keinen Spielraum des Handelns ausserhalb der Liebe gegen die Brüder". (I Joh. 4, 19—21; 5, 1–3.) Somit ist *die Ausübung der Gerechtigkeit des Gottesreiches in Werken oder in der Bethätigung der Nächstenliebe die hohe Aufgabe der Reich-Gottes-Bürger.*[1]) Und zwar ist diese Liebe ihrer ganzen Art nach eine durch und durch universale, alle aus der verschiedenartigen Ausstattung der Menschen hervorgehenden natürlichen Besonderheiten und particular-sittlichen Gemeinschaftsformen der Ehe, der Familie, des Standes, des Berufs, der Nation etc. principiell überbietende oder sie einheitlich in sich zusammenschliessende und somit gerade in ihrer Partikularität aufhebende, schlechthin allumfassende und das Reich Gottes kennt demgemäss absolut keine andere Schranke, als welche ihm in der unwiedergeborenen, nicht unter dem Einfluss des Gottesgeistes stehenden Creatur entgegentritt. (Mt. 5, 43—48. Gleichniss vom Samariter. Luc. 11, 4; Mc. 11, 25; vgl. Gal. 3, 28; 5, 6; I Cor. 7, 19; Col. 3, 10 f.; Luk. 13, 28 f; Mt. 8, 11; Luk. 20, 13—18; Mth. 24, 28.) In diesem Zusammenhang erscheint somit *das Reich Gottes als der* von der obersten Norm der göttlichen Liebe beseelte *universale Liebesbund der Menschen,* welcher in Erweisung bedingungsloser, nicht auf den Freund beschränkter, sondern auch auf den Feind sich ausdehnender Nächstenliebe, in Versöhnlichkeit und Bereitwilligkeit zu vergeben (Mt. 5, 21 ff.; 38 ff.) und „*in positiver Hülfeleistung in*

[1]) Vgl. auch *Uhlhorn*: Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. S. 52: „Die Aufgabe der Glieder des Gottesreiches fasst der Herr in das Eine zusammen, „vollkommen zu sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist", darum auch, „barmherzig, wie ihr Vater im Himmel barmherzig ist". Mth. 5, 48 und Luc. 6, 36.

Fällen von Nothlage des Nächsten irgend welcher Art" (namentlich charakteristich: Mth. 25, 34 ff.) *sich manifestirt.*

All' diese übrigens hier keineswegs in umfassender Vollständigkeit entwickelten, mannigfaltigen Bezüge der Gottesreichidee Jesu gilt es nun noch einheitlich zusammenzufassen. Unterliegt aber schon die begriffliche Fassung *irgendwelcher* lebensvoller Realitäten oft kaum zu überwältigenden Schwierigkeiten, so ist dies bekanntlich bei Objekten religiöser Natur, je tiefer sie sich gründen und je vielverschlungener ihre Beziehungen sich gestalten, noch in um so höherem Masse der Fall. Gleichwohl ist es eine nicht abzulehnende biblisch-theologische Aufgabe, die bunte Mannigfaltigkeit dieses in so zahlreichen Strahlenbrechungen schimmernden Lichtes in Ein Bild harmonisch zusammenzufassen. Sollte es auch niemals gelingen, die in dem Reich-Gottes-Gedanken vollzogene Synthese so bedeutsamer Antinomieen wie die der Transcendenz und der Immanenz, der Gegenwartsentwickelung und des eschatologischen Abschlusses, der individuellen wie der socialen Aneignung, der religiösen Passivitäts- wie der ethischen Activitätsstimmung, des Makrokosmischen wie des Mikrokosmischen u. s. w. unter gleichmässig befriedigender Berücksichtigung *aller* irgend in Betracht kommender wesentlicher Momente auf eine einzige begrifflich adäquate Formel zu bringen, so erheischt doch ebensowohl das nimmer abzuweisende Einheitsbedürfniss des menschlichen Intellekts als nicht minder die der biblischen Theologie gesteckte Aufgabe der Systematisirung neutestamentlicher Centralbegriffe unumgänglich das Unternehmen, in stets fortschreitendem Masse und mit immer wachsender Sicherheit die *Grundlinien* wenigstens, aus welchen sich jene Idee zusammensetzt, in *einen* Umriss einheitlich zu vereinigen, gesetzt auch, dass die Allumfassenheit des Gebäudes selbst die Einzwängung in eng umgrenzte Formen des sprachlichen Ausdruckes nicht völlig zu ertragen vermag.

Legen wir also gleich die schon anfänglich gewonnene Allgemeindefinition wieder zu Grunde und schieben wir nun die im Laufe der seitherigen Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse in jenen Allgemeinrahmen ein, so erhalten wir folgendes Bild: die βασιλεία τοῦ θεοῦ oder das Reich Gottes im Sinne Jesu ist dasjenige ebensowohl himmlische als irdische, ebensowohl transcendente als in immanenter Entwickelung verlaufende,[1]) ebensowohl jederzeit gegenwärtige als stets zukünftige, ebenso religiöse als ethische und religiös-ethische Gemeinwesen, in welchem der gnädige, in Christo offenbar gewordene Liebeswille Gottes als des königlichen Vaters die absolute Norm bildet gleichsehr individuell zur religiösen Beseligung sündiger Menschen

[1]) Obiges genauer erläuternd füge ich noch bei: Das Reich Gottes hat nach der Lehrverkündigung Jesu zu seiner Wirkungsstätte ebensowohl die Immanenz der hiesigen Weltentwickelung in all' ihren einzelnen, in ihrer Natürlichkeit gottgewollten Bethätigungssphären des menschlichen Einzel- und Gesammtlebens als die Transcendenz der dereinstigen, über die endlichen Schranken der Zeiträumlichkeit erhabenen, dem αἰὼν μέλλων angehörigen Heilsvollendung.

wie social zur Hervorbringung religiös fundamentirter *sittlicher* Liebesgemeinschaft in allen denkbaren Bethätigungen des menschlichen Handelns. Sehen wir nun aber inskünftig von der eschatologischen Bedeutung der Reichgottesidee ab, — nicht in der Meinung, als wäre sie gleichgültig oder bloss etwa als Object kritischer Zersetzung werthvoll, sondern ausschliesslich nur der Einfachheit halber, da sie ja in der That für unsere vorliegende, das Verhältniss des gegenwärtigen, innerweltlichen Reiches Gottes zur Kirche in's Auge fassende Arbeit und Aufgabe nicht in Betracht kommt, so mögen im Weitern nachfolgende Sätze zur Abrundung des beabsichtigten Gesammtbildes und zur Ergänzung des bereits Mitgetheilten nach einzelnen Seiten hin dienlich sein:

Theologisch nämlich, oder wenn man will auch christologisch-oteriologisch angesehen, stellt sich uns das Reich Gottes, d. i. die aktualisirte und durch Jesum vermittelte Gottesherrschaft des höchsten religiösen Gutes und obersten sittlichen Ideales dar als der zur kosmischen Immanenz bestimmte, reale Totalorganismus ebenso der von Gott als dem Vater oder als der Liebe ausgehenden und in Jesu Christo dem Sohne offenbar gewordenen, auf die Beseligung sündiger Menschen und auf die reine Heraussetzung von in allen Lebenssphären seinem Liebeswillen adäquaten Zuständlichkeiten gerichteten religiös-ethischen Wirkungen, Ordnungen und Einrichtungen wie der von diesen Ordnungen umschlossenen, durch den heiligen Geist Gottes geheiligten menschlichen Persönlichkeiten.

Sodann *anthropologisch* betrachtet, erscheint das Reich Gottes, soweit es in der zeitlichen Entwickelung des *αἰὼν οὗτος* sich manifestirt, als der von allen partikularen Besonderheiten irgend welcher Art als für die religiös-sittliche Bestimmtheit bedeutungslos absehende, religiös fundamirte, *ethische,* universale Liebesbund vom heiligen Geist Gottes oder dem göttlichen Liebeswillen als einheitlichem Princip durchdrungener, zur Gotteskindschaft berufener Menschen. [1])

Wir constatiren somit — Alles in Allem genommen — zum Schlusse dieser Erörterung nochmals die religiös-sittliche Allumfassenheit des Begriffs des Reiches Gottes als der ihrer idealen Abzweckung nach schlechthin universal sein sollenden Gottesherrschaft im Himmel wie auf Erden und wir bemessen die vielfach elastische Dehnbarkeit dieses Begriffes aus dem Umstand, dass er überall und auf jedem Punkte zur Anwendung gebracht werden kann, wo die göttliche (durch Christum vermittelte) Ordnung der Dinge, es sei im Grossen oder im Kleinen, im Einzelnen oder im Ganzen, im Religiösen oder im Sittlichen zu Stand und Wesen gelangt ist.

Von der *so* bestimmten Reich-Gottes-Idee im Sinne Jesu weicht die Auffassung derselben von Seiten der *Apostel,* soweit sie sich der

[1]) Rein *individuell* genommen hat das Reich Gottes seinen realen Bestand inwendig im Menschen und hat ihn da allerwärts von dem Momente an, da im Herzen durch den Empfang des heiligen Geistes der Wille Gottes zur dominirenden Macht geworden ist. Luk. 17,21.

von ihnen ausgegangenen, neutestamentlichen Literatur entnehmen lässt, nicht ganz unerheblich ab. Verliert dabei nämlich schon überhaupt der Reich-Gottes-Gedanke den schlechterdings centralen Primatsrang, den er noch im Bewusstsein Jesu unzweifelhaft in ausgedehntestem Maasse besessen hat, so lässt sich auch in anderweitiger Hinsicht eine eigentliche Verengerung des im Sinne Jesu gerade durch seine geschlossene, absolute Allumfassenheit imponirenden Begriffs in der apostolischen Literatur nicht verkennen. Ueberwiegend erscheint nun die βασιλεία τοῦ θεοῦ nur noch sub specie æternitatis, in der Projektion auf die Zukunft, unter dem Gesichtspunkt der mehr oder weniger transcendenten Heilsvollendung; ja, das eschatologische Moment tritt soweit in den Vordergrund, dass der ganze Reichthum der nach der leitenden Absicht Jesu dem gegenwärtigen Weltlauf immanent sein sollenden Gottesreich-Wirksamkeit sich nur noch vereinzelt und gleichsam schüchtern zum Vorschein wagt; so namentlich in der *Apostelgeschichte,* „deren Verfasser wiederholt die Rede, welche die Ausbreitung der Gemeinde erstrebt, als die frohe Botschaft vom Reich Gottes bezeichnet", und dann bei *Paulus* in einigen vereinzelten Stellen: Col. 4.11; I. Cor. 4.20; Römer 14.17.

Insbesondere aber wird von Seiten der andern neutestamentlichen Schriftsteller auf die Gegenwartswirksamkeit des Gottesreichs gar keine Rücksicht genommen, so dass definitiv festgestellt werden muss, dass „der leitende Gedanke Jesu wenigstens in den Briefen des neuen Testamentes nicht herrschend ist." Ganz speziell aber fehlt in diesem Betracht im Umkreis der apostolischen Literatur fast völlig das dem Reichgottesbegriff nach der Lehre Jesu bei den Synoptikern ganz wesentliche Moment, welches wir als das *anthropologische* bezeichnet haben, nämlich seine *ethische* Abzweckung als des die unterschiedlichsten Menschen umschliessenden Liebesorganismus, in welchem nur aus dem universale Gemeinschaft stiftenden Motiv der Liebe gehandelt wird. [1]) Indem wir darauf verzichten, die Erklärungsgründe solcher Abweichung von der Verkündigung Jesu im einzelnen aufzuführen, begnügen wir uns damit, zu konstatiren, dass einerseits an die Stelle des so in den Hintergrund getretenen, resp. auf vereinzelte Merkmale unter den vielfachen hier in Betracht kommenden Beziehungen eingedrängten Reichs-Gottes-Begriffs die Predigt von Jesu Christo dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen getreten ist, und dass andrerseits wie wir weiter unten des nähern nachzuweisen Gelegenheit haben werden — die Ausübung christlich-charitativer Bruderliebe, welche im Sinne Jesu wesentlich Reich-Gottes-Thätigkeit ist, nun

[1]) *Ritschl:* Rechtfertigung und Versöhnung. II. Pag. 299. „Die mannigfachen, sittlichen Belehrungen und Rügen, welche die neutestamentlichen Briefe theils bestimmten Irrthümern und Mängeln entgegensetzen, theils zur Vervollständigung allgemeiner Belehrungen über die Ordnung des Glaubens hinzufügen, finden niemals eine direkte Begründung in dem obersten sittlichen Gedanken des Gottesreichs und sogar Paulus berührt denselben fast nur wie in einer Interjektion".

hauptsächlich innerhalb des *ekklesialen* Organismus realisirt erscheint, wie denn überhaupt — bei der rasch fortschreitenden Entstehung stets neuer und dem intensiven Wachsthum der ältern gottesdienstlichen Gemeinden, wobei selbstverständlich die Besorgung der Angelegenheiten und Bedürfnisse derselben in die vorderste Reihe des Bewusstseins trat, und zugleich bei der gespannten Erwartung der baldigen Parusie leicht begreiflich — in spätern Paulinen (namentlich im Epheserbrief) die ἐκκλησια als umfassend objektiver Organismus von universell kosmischer Bedeutung, als πλήρωμα geradezu die Stellung einzunehmen scheint, welche im Gedankenkreis Jesu die βασιλεία τοῦ θεοῦ innegehabt hat. —

Können wir somit nicht umhin, in dieser Hinsicht eine — wenn auch nicht gerade principielle, so doch ja immerhin in Betracht kommenden Abweichung der apostolischen Auffassung von derjenigen Jesu selber zu behaupten, so bereitet uns gleichzeitig die Frage nach der höhern Autorität in der Entscheidung für die eine oder die andere dieser Betrachtungsweisen keinen Augenblick Sorge. Denn wenn es überhaupt wahr ist, dass der Meister über dem Jünger ist, so wird sich dieses Gesetz auch in vorliegendem Specialfall zu bewähren haben, und nachdem nun insbesondere eine über 1800jährige Immanenz-Entwicklung der Gottesherrschaft auf Erden durch die diese abschliessende sichtbare Parusie Christi trotz der gespanntesten eschatologischen Erregung der Urchristenheit bis auf den heutigen Tag noch nicht unterbrochen worden, wird Niemand die neuere Theologie mit Fug und Recht tadeln können, wenn sie die Auffassung des Gottesreichs, wie wir sie bei dem Herrn und Meister selber finden, in ihr altes Recht wieder einzusetzen und dagegen die von ihr abweichende, einen Verlust bezeichnende apostolische Anschauung nach der prinzipalen Dignität und Auktorität der erstere zu corrigiren sich ernstlich bemüht. (Schluss folgt.)

Ein ungedruckter Brief des Reformators Berchtold Haller.

Mitgetheilt von Dr. *E. Blösch,* Oberbibliothekar in Bern.

Die Stadtbibliothek von Bern ist vor Kurzem in den Besitz einer Anzahl von Aktenstücken gelangt, welche, ohne Zweifel aus Bern stammend, auf unbekannten Wegen vor Zeiten in's Ausland gewandert waren. Unter diesen Papieren ist auch ein Brief, der vielleicht weniger durch seinen Inhalt, als durch die Person des Ausstellers, eine gewisse Bedeutung hat und bekannt gemacht zu werden verdient.

Der Schreiber desselben ist nämlich der Berner Reformator Berchtold Haller, und der Inhalt bezieht sich auf die Zustände in Solothurn und die damaligen Versuche, auch diese Stadt für die Reformation zu gewinnen.

Nachdem Bern in Folge der Disputation vom Januar 1528 sich für die neue Lehre entschieden hatte, musste ihm Alles daran liegen, dass sich Solothurn zum nämlichen Schritte entschliesse. Die alte Verbindung mit dieser Stadt, die Nähe

ihres Gebietes, welches mit seinen unregelmässigen Grenzen sich ganz in die bernischen Lande hineinstreckte, die komplizirten und theilweise unklaren Rechtsverhältnisse, welche namentlich in der ehemaligen Herrschaft Buchegg und in der sogenannten Grafschaft Wangen bestanden, musste den Bernern die instinktive Erkenntniss aufdrängen, dass ihre Macht über die eigenen, theilweise widerwilligen Unterthanen, dass ihre ganze dominirende Stellung in der Westschweiz gefährdet sein werde, wenn nicht auch in Solothurn die Reformation den Sieg erlange.

An Neigung dazu hat es bekanntlich keineswegs gefehlt. Der Glaube an die Römische Kirche, die religiöse Autorität der Geistlichkeit scheint gerade so sehr erschüttert, die Bevölkerung gerade so weit auf kirchliche Neuerungen vorbereitet gewesen zu sein, wie in andern Schweizerstädten. Macrinus und Philipp Grotz hatten in negativem und positivem Sinne vorgearbeitet; Bern hatte nur nöthig, an die vorhandene Stimmung anzuknüpfen, um seine Wünsche erfüllt zu sehen. Dies geschah, als man sich entschloss, Anfangs 1530, sogar den eigenen, so hoch geschätzten und unentbehrlichen Prediger Berchtold Haller für einige Wochen nach Solothurn ziehen zu lassen.

Die Geschichte dieses Reformationsversuches in Solothurn ist zuerst in eingehender Weise und mit wenigstens theilweiser Benutzung des Solothurner Archives dargestellt worden in der Arbeit von Glutz-Blozheim im Schweizer Museum (Aarau 1816), und von der Thätigkeit Hallers daselbst erzählen selbstverständlich alle seine Biographen. Allein auffallender Weise ist gerade die erste Zeit der Solothurner Glaubenskämpfe bis vor Kurzem ziemlich dunkel geblieben, da die meisten Darstellungen sich weit mehr mit den spätern Unruhen des Jahres 1533 beschäftigt haben; namentlich waren die Ursachen unklar, welche Haller nach einem entschiedenen Misserfolge aus Solothurn zu weichen zwangen. Der Brief Haller's an Zwingli vom 12. Februar 1530 (Schuler & Schulthess, Zwingli's Werke Bd. VIII, S. 410) mit seinen theilweise sehr unbestimmten Ausdrücken war fast die einzige dafür benützte Originalquelle. Erst die Aktensammlung von Strickler hat aus dem Solothurner Rathsbuch ausgiebiges Material geliefert für die Kenntniss der Bewegung jener Tage (vergl. Bd. II die Nummern 1060. 1075a. 1175b. 1079. 1080. 1083. 1086. 1117. 1121. 1123. 1124. 1128).

Die entsetzlich verworrene Schreibweise dieser Aufzeichnungen aber, welche das Verständniss erschwert und nur zum Theil durch Strickler's Redaktion etwas aufgelöst worden ist, lassen die Vorgänge auch jetzt noch nicht vollkommen deutlich erscheinen. Die Konfusion ist beinahe noch so gross, wie sie damals in den Strassen von Solothurn gewesen sein mag. Ein weiterer Beitrag zur Beleuchtung dieser Verhältnisse kann daher doch auch aus sachlich-historischen Gründen als nicht ganz unwillkommen erscheinen.

Am 13. Januar 1530 (Strickler Nr. 1060) hatte der Rath von Solothurn, dessen starke Geneigtheit, zur Reformation im Sinne Bern's Hand zu bieten, z. B. aus den Nummern 1079 und 1080 bei Strickler, am 26. Januar unverkennbar hervortritt, die Berner um zeitweilige Ueberlassung des Predikanten ersucht, und am 16. Januar (Berner Raths-Manual Nr. 224 S. 124) hatten Rath und Burger beschlossen: „Herr Berchtolt den predikanten ein Manot gen Solothurn uf ir beger." — Am 24. wurde seine Ankunft daselbst im Rathe verhandelt. (Strickler 1075a.)

Der Brief, den wir im Folgenden mittheilen möchten, ist vom 6. Februar, dem Vorabend des ersten Auflaufes und Bildersturmes, der dann am 7. entstanden ist. Wir lassen demselben indessen noch einen andern vorausgehen, der, ebenfalls von Haller's Hand geschrieben, in der Autographen-Sammlung der Berner Stadtbibliothek aufbewahrt wird und unseres Wissens ebenfalls noch ungedruckt ist. Er datirt vom 4. Februar und ist somit geeignet, trotz seiner Kürze den Zustand der aufgeregten Stadt zu zeichnen, und gehört um so mehr hierher, als das Schreiben vom 6. sich ausdrücklich darauf zurückbezieht. Der Adressat, Antoni Noll, war einer der eifrigsten und feurigsten Anhänger der neuen Lehre und wird als solcher sehr oft genannt; erst am 28. Januar war er noch als Abgeordneter von Bern wegen Auseinandersetzungen mit Freiburg in Kerzers (Strickler 1083).

Der Reformator schrieb hier:

An den ersamen wysen Herren Anthoni Nollen, dess rats ze Bern, sinen geliepten Herren.

Lieber Herr Anthoni, uff Sunnentag jetz künftig wirt man den grossen rat han. von wägen ob die pfaffen ir sach gegen uns erhalten wellend. Ist Herr Seckelmeister Starken rat, wo es inen möglich wäri, das geschäffti hie wärend in üwer, miner Herren nammen, das üwer, miner Herren botten, uf Samstag hie zu Solothurn wärend, als von irer geschäften wägen; so es sich dann unruw zutrüege, als man sorget, wäri zum friden und zum handel dienstlich. Die Burger wirt man sammlen von ander sachen wegen, aber die presidenten werdent den handel nit da hinnen lassen. Füeg ich üch guter meinung ze wissen. Uf Sunnentag frü wird ich die mess angriffen, und so die Botten nit möchtind uf morn zu nacht kummen, kumment aber uf Sunnentag um das morgen brot. Hie mit sind got bevolchen. Datum in yl in Her Krepsers hus, der krank ist, uf Freitag um die fieri, nach der liechtmess.

üwer allzit williger

Berchtold Haller.

(Am Rande:)

Man ist in sorgen, es werd nit mit liebi zerschlahen, ist Her venners und Her Krepsers rat ouch.

Seckelmeister Stark, welcher hier wie im folgenden als Rathgeber Hallers und gewissermassen als Haupt der evangelischen Partei in Solothurn erscheint, ist der nämliche, von welchem Haller auch im Briefe an Zwingli wieder spricht, welcher aber laut letzterer Stelle durch Hinneigung zu wiedertäuferischen Ansichten den Berner Reformator nicht nur unterstützt, sondern mitunter auch gehemmt und in seinem Wirken gestört hat. Der Name des Freundes, bei welchem Haller seine Wohnung genommen hatte, — Krepser —, wird noch öfters genannt, ohne dass wir Näheres von ihm zu sagen vermöchten.

Der in diesem Brief ausgesprochene Wunsch erfüllte sich nicht. Bern schickte noch keine Abordnung, und vielleicht war diess die Ursache, dass in der Versammlung des Solothurnischen Grossen Rathes vom 6. Februar auch das Verlangen nach einer Disputation noch nicht zur Sprache gebracht wurde, wie es beabsichtigt war. In bestimmterer Weise, und nicht blos im eigenen Namen und hinter

dem Rücken, sondern mehr oder weniger im Auftrage der Solothurner selbst, wird desshalb im folgenden zweiten Briefe das Begehren um eine Bernische Vermittlungsgesandtschaft wiederholt. Die Spannung hatte zugenommen, die Besorgniss, es möchte zu einem Zusammenstosse kommen, war gewachsen und das Bedürfniss nach Mittelspersonen von einiger Autorität war namentlich für die Minderheitspartei um so dringender geworden.

So schrieb denn Haller am 6. Februar:

An den Ersamen fürnemen wysen Bernharden Tilman Seckelmeyster und des Rats der Statt Bern, sinem Insunders günstigen Lieben Herrn und gutten Fründt.

Gnad und frid von gott zu bevor. Ersamer geliepter günstiger Herr gefatter. Als dan ich uss bevelch Seckelmeister Starcken, venners, und Krepsers, Her Anthoni Nollen zugeschriben hab, wie uff hütt ein gmeind oder president von Inen an rätt und burger bittlicher wyss keren wollend, die wil meister Philipp ein gute zit, und ich nun an XIII. tag gottes wort habend gelert on merklichs widersprächen, und die pfaffen von uns dick erfordret, nitt widersprechend, das man nun sy dar zu halte semlichs zetund, oder irs fürnämes abzeston. Da sy nun besorgtend, Es möchte nitt beschächen on unruw, vermeinend sy, miner g. Herren bottschafft möchte wol ze friden helfen; uff semlichs hab ich üwer miner g. Herren schriben verstanden, Seckelmeister und obgenannten Herren fürgehalten; befälend sy mir, üch und durch üch unser g. Herren irs fürnämes berichten. Dann uff hütt sind die burger nitt byenander gsin, werdent villicht morn zesammen kummen, dass sy nach lut dess vertrags, durch beeder Stetten botten zwischet inen gemacht, schlechtlich beed teyl vordren werdent zu eim gspräch von den spennigen artickel; und so inen semlichs nitt möchte verfolgen und erlangen, alsdann sy der sach rechtlich für die beed Stett Bern und Basel kummen. Wo sich aber hie zwischend ein unruw erhüebe, bittend sy üch min g. Herren früntlich, wellend mitt bottschafft scheiden und das best thun, wie ouch vormals, werde zu gutten nimmer meer vergessen werden. Dann sy by üwer G. schriben gspürend, mer sorg für sy tragen, dann sy selb. Ir wissend wol, Her gfatter, wie es ein volck ist, so hart gegen enanderen statt. Wo ich mich nitt versäche und miner g. Herren scheiden, muss es einmal übel gan. Die bösswilligen kument gar nüt zu den Parfusseren ze predig, allein am Sunnentag zu Sant Ursen, sprechend, ich werde inen nütt abklapperen; Doch hab ich mich noch nütt irren lassen.

Was aber sich zutreet, ruw oder unruw, wil ich üch oder unser g. Herren in il und onverzogelich berichten. Hie mit bewar üch gott in allen Eren. Befelhend mich unsern g. Herren. Datum ze Solothurn, uff Sonnentag den sechsten Februarii im XXX. Jar.

Alle welt gat mitt dem wunderzeichen dess uferstandenen totten um bi üch.

Ue. Allzit williger

Berchtold Haller
Jetz ze Solothurn.

(Nachschrift.)

Uff hüt sind by unss der Vogt von Frouwenbrunnen, Lantzhut, Wangen und Bipp, die bittend sy uff morn ze Solothurn erschinen, was sich dann zutrüeg, möchtend si darin mittlen, biss dass üwer miner g. Herren botten och möchtind der by sin.

Der hier genannte „meister Philip" ist natürlich Philipp Grotz, der evangelische Prädikant, dessen, wie es scheint, nicht gerade besonders achtbare Persönlichkeit übrigens wenig geeignet war, den von ihm vertretenen Lehren Eingang zu verschaffen. Unter den „Wunderzeichen des uferstandenen todten", auf welches am Schlusse angespielt wird, ist ohne Zweifel nichts anderes zu verstehen, als die angebliche Auferstehung eines vom Rathe zu Bern hingerichteten Wiedertäufers aus dem Dorfe Aetigen, welche in einem (undatirten) Berichte des dortigen Prädikanten (Wiedertäufer-Akten des Bern. St.-A.) eingehend besprochen wird. Das Gerücht von diesen Wunderzeichen scheint einen Augenblick allgemeinen Glauben gefunden und gewaltiges Aufsehen erregt zu haben, namentlich auch in Solothurn, welches die untere Gerichtsbarkeit zu Aetigen besass.

Zum bessern Verständniss der Situation lassen wir noch einige weitere zugehörige Aktenstücke folgen. Zunächst einen Bericht der Berner Abordnung in Solothurn, welcher über die Veranlassung und den Verlauf des Tumultes vom 7. Februar nicht uninteressante Einzelheiten gibt.

Unser früntlich willig dienst allzit zuvor, gnedigen lieben Herren. Wüssend in kurzem vergriff die handlung in einer Summe, so gestern und hüt zu Solothurn verloffen. Die sich des Evangeliums annemend, hand zechen man für die rät geschickt, mit begär inen zur rät und Burger zu verhelfen, ursach, so die mess so hoch geschollten syg von Bredikanten, solle man die mess-schelter, -halter und -rumer in ein Tisputation zu samen lassen kummen und die warheit erkunden. Die sind abgewisen mit kurzer antwurt, zum andren mal. Dem nach sind gestern zwen angeferd messerzuckig über einander worden, wie man's nembt ein Nüwer und ein altglöubiger, aber um ander sachen, nit von dess glaubens wegen. Do ist ein uflouff in der ganzen statt erwachsen, als ob man gestürmbt hatte, das alle manschaft uf einen platz zu samen kamend, den man meint, die alt- und nüwglöubigen schlugind ein andren. Doch warend lüt uf beden partygen, die trostlich schiedend, ouch üwer vogt von Lantzhut hat sich redlich gehalten. In dem hand etlich getröwt, si wellend zu den Barfussen, die (reformirten) pfaffen erstechen. Sind ouch dahin komen, sich irem trowen nach erzeigt. Doch ist Niemand nützit geschechen, Got sy lob. Sind doch viel zukter schwert uf der Ban gsin. Do hand sich ein grosse zal, bi den achtzigen, die nacht in der Kloster (der Baarfüsser) gesamlet, die Bredikanten zu beschirmen, und daruf ir wachten gestellt Hüt frü sind wir vor rät und Burger erschinen, unss erbotten, was zu frid und ruw diene, nit zu sparen. Hie mit hand sich erklagt daselbst die das Evangelium begärend, der letzt Abscheid sy in vil artikeln nit an inen gehalten, mit darlegung einer schrift, innehaltend die selbigen artikel. Doruf inen der gewalt geantwurt, wass bisher

nit beschechen, sölle aber noch erstattet werden. Aber alss si begärt ein Tisputaz von iren pfaffen, söllend si rüewig sin, den zu diser zit sy es inen nit gelegen, diene ouch nit zu frid und ruwen. Uf das hand wir gearbeitt bi beden partyen, doch zuletzt noch nüt anders mögen erlangen, dann das die, so sich des Evangeliums güdend, zu den Barfüssen also bi einandren verharren wellend, und nit da dannen, bis si das erlangend, so si begärend, nemlich die Tisputaz irer pfaffen. Daran wellen si setzen ir lyb und leben, und das kurz daran wagen. Hierum werdend wier morn aber vor rät und Burgern mit grossem fliss handlen, was zu friden dienen mag. Got geb gnad.

Dato ylends zu Solothurn, Zinstag nach Liechtmess 1530 jar. (8. Febr.)

Uwer genaden gesantten jetz zu Solothurn.
(St. A. Bern. Kirchl. Angel. 1530—1533.)

Es geht hieraus namentlich hervor, dass auch am 7. Februar eine Rathsversammlung abgehalten worden ist, deren Resultat freilich die Evangelischen nicht befriedigen konnte, und deren Beschlüsse, wie es scheint, im Rathsbuch nicht verzeichnet sind.

Schon am folgenden Tage kam dieser Bericht der Gesandten im Rathe zu Bern zur Sprache. Die Kunde von den Drohungen gegen die Prediger erregten nicht ohne Grund Besorgnisse um die Person Hallers. Eine — sonst unbedeutende — Zuschrift vom 9. Februar an „die Botten zu Solothurn" (Deutsch. Miss. R. Fol. 481b) gibt diesen Befürchtungen Ausdruck in den Worten:

„Haben besunders uf einen punkten gesinnet, nemlich das etlich understanden, die predikanten zu erstechen; darab wir etwas grusens, das sölichs ergangen über die zusetzung, so unser getrüw lieb Eidgenossen und mitburger von Solothurn uns getan; da sie begärt, Her Berchtolden inen zu vergönnen, wollten sie in schirm und hut halten."

Eine weitere kleine Ergänzung endlich zu dem, was Strickler unter Nr. 1121 über die Solothurner Rathsverhandlung vom 9. Februar mittheilt, liegt in einem zweiten Berichte der Berner Gesandten vom 10. Februar:

Unser früntlich u. s. w. Wir hand vil grosser müeg und arbeit. Doch bisshar nützit geschafft, denn bed partygen so stark und handfest sind, das es ein wunder ist; und hand die mess begerenden vil puren ab den dörferen hinyn beschickt, und ein Tag zu der Tisputaz genempt uf Martini, das aber den andern nit gefallt. Begerend, das man von stund an die warheit erforsche, oder die sache, wie vormals gemeret syge, in statt und land lass meren, wenn man tisputiren welle. Morn werdend wier wyter verhandlen und üch aber berichten. Will's Got. Es stat sunst, daz wier hoffend, da werd nüt frefels und unfüeglichs gehandlet. Dato zu Solothurn, ylenz, Donstag vor Valentini 1530 jar.

Uwer dienenden gesantten jetz zu Solothurn.
(Bern. St. A. Kirchl. Angel. 1530—1533.)

Ein neuentdeckter Kanon N. Testamentes.

Von Professor Dr. *G. Volkmar* in Zürich.

Th. Mommsen hat im Herme, Zeitschrift für klassische Philologie XXI, p. 142 f. aus einer Handschrift zu Cheltenham einen historisch interessanten liber generationis (angebliche Chronik des Hippolyt) herausgegeben, an dessen Schluss sich ein Verzeichniss der Schriften alten und neuen Testamentes findet[1]), das, nach Allem zu schliessen, wie jene Chronik dem Jahre 359 u. Z. angehört. Vom alten Testament werden 24 Bücher gezählt nach den 24. Aeltesten der Apokalypse. Dann folgt dieses Verzeichniss:

„Item indiculum novi testamenti
evangelia IIII Matheum v̄r ĪIDCCC
Marcus v̄er MDCC
Johannem v̄r MDCCC
Luca v̄r IIICCC
fiunt omnes versus X
eplae Pauli n̄ XIII
actus ap̄lorum v̄er ĪII DC
apocalipsis v̄er MDCCC
ēplae Johannis III vr CCCCL
una sola
ēplae Petri II. v̄er CCC
una sola.

Quoniam indiculum versuum in urbe Roma non aliqui dum (lies: ad liquidum), sed et alibi avariciae causa non habent integrum, per singulos libros computatis syllabis (posui — numero XVI versum Virgilianum) omnibus libris numerum adscripsi.“

Th. Zahn hat den interessanten Fund in der „Zeitschrift für biblische Wissenschaft und kirchliches Leben (ed. Luthardt) 1886, III. p. 113—118 mit seiner bekannten Gelehrsamkeit beleuchtet, und ich stehe nicht an, die freundliche Zusendung dieses werthvollen Aufsatzes durch folgende Anzeige in unserer Zeitschrift bestens zu verdanken.

Die angegebene Textberichtigung am Schluss und die zugehörige Parenthesirung, sowie deren Erklärung stammt von den beiden ersten Herausgebern[2]). Der Schreiber der Handschrift will sagen: „Weil man

[1]) Es findet sich nämlich nach diesem Indiculum noch ein solches von den Schriften Cyprians.

[2]) Zahn meldet S. 114 Anm. 2 als Anmerkung von Mommsen: „Nach posui ein Buchstabe radirt.“ Dann scheint Zahn zuzufügen: Es scheinen die Worte von posui bis Virgilianum in Parenthese zu setzen und zu sagen: Ich berechne den Hexameter zu 16 Sylben. — Gewiss ist die Parenthesirung verlangt; aber sollte der später radirte Buchstabe nicht von einem e(nim) herrühren, dessen nim mit num(ero) verschmolzen war und dann ganz beseitigt wurde. Das posui numero aber soll gewiss heissen: Ich berechnete, bestimmte „der Zahl nach“.

in der Stadt Rom die Zählung (indiculum) der Zeilen (versuum) nicht ausgeschrieben (non ad liquidum) hat, aber auch anderwärts, des Geizes wegen, nicht vollständig: so habe ich durch die einzelnen Bücher hin die *Silben* gezählt (gerechnet nämlich habe ich den Hexameter — versum Virgilianum — zu 16 Silben) und allen Büchern die Zahl beigefügt." Dem guten Manne kam es bei seinem Schreiberhandwerk darauf an, den Geldwerth der Abschriften sicher zu stellen, was man in der Hauptstadt unklar liess, und an andern Orten nicht vollständig genug zu bemerken pflegte.

Was nun den Kanon „Cheltenham" — sozusagen ein neuentdeckter Kanon Muratori — selbst anbetrifft, so liegt

1. auf der Hand, was auch Zahn vor Allem hervorhebt, dass das Verzeichniss die vier Evangelienbücher als *ein* Volumen von den 13 Paulusbriefen als einem zweiten Volumen unterscheidet; diese bilden *die beiden Hauptbestandtheile* der neutestamentlichen Sammlung. Ihnen hat der Schreiber die sonst noch zu seiner Zeit und in seiner Provinz (wahrscheinlich Afrika) kirchlich recipirten Schriften — Apostelgeschichte, Apokalypse und ein Paar Briefe unter andern Apostelnamen — *angehängt*! Wie merkwürdig entspricht dies der Beobachtung, zu der uns so willkommen Harnack durch seine Bestreitung der editio Ep. Polyc. genuina veranlasst hat. Dabei erst ist es ja, unter Rückblick auf sonst richtige Bemerkungen Zahn's, klar genug geworden, dass der römische Kleriker, der um 160 u. Z. unter Ignatius Namen die Kirche festigen wollte, *Schrift-Urkunden* (ἀρχεῖα, Philad. cp. 8) apostolischen Ansehens als Lehrautorität nothwendig fand, und zwar in erster Linie eine Sammlung von Evangelienbüchern (die er an jener Stelle ausdrücklich als schon in der Kirche bestehend unterstellte), anderseits aber die apostolische Briefsammlung des Paulus zum Rang h. Schriften zu erheben suchte; mit dazu hat er den Polycarpus-Brief cp. 3 und 12 erweitert. Die Interposition der Apostelgeschichte des Lukas zwischen die Evv. und die Paulusbriefe ist schon eine Neuerung gewesen. Dass aber die 13 Briefe des Paulus seit langer Zeit *ein* solches corpus ausmachten, wie es in dem neuentdeckten Kanon noch sichtbar ist, ergibt sich auch aus der Kapitelzählung derselben im ältesten unserer Codices, dem Vatikanischen. Das „Evangelium" (oder instrumentum evangelicum) und „Paulus" (instrumentum Pauli) sind die Hauptbestände unseres neuen Testamentes seit Marcion geblieben.

2. Der neue Kanon ist auch dadurch wichtig, dass er in Betreff der Briefe unter andern Apostelnamen

a) der Zeuge eines noch im IV. Jahrhundert fortbestehenden Zwiespaltes in der abendländischen Kirche ist. Der Abschreiber setzt unter die Rubrik

„eplae Johannis III v̄r. CCCCZ"
una sola

sowie unter „eplae Petri II v̄er CCC"
una sola.

D. h. der Spätere protestirt mit dieser Unterschrift gegen die kirchliche Gültigkeit der Reception von drei Johannis- und zwei Petrusbriefen, wenn er auch das ältere Verzeichniss getreu abgeschrieben hat. Auch Zahn findet dieses wohl unbestreitbar. Wie bedeutungsvoll ist

b) dass die epistulae Jacobi et Judae selbst damals noch der Kirche im Abendlande gänzlich gefehlt haben, und dass

c) die epistula ad Hebraeos noch so ganz kurze Zeit vor Augustinus' Bemühungen um die Reception derselben, wie auch der sieben kanonischen Briefe, ebenso gänzlich ausgeschlossen war, wie die beiden andern. Welch' willkommene Ergänzung zu „Credner's Geschichte des neutestamentlichen Kanons", die zuerst diese neuen kritischen Wege gebahnt hat!

3. Werden die „Eplae III Joh." nach dem Willen des Abschreibers auf „Epla Joh. una" reducirt: so erscheint auch hier noch der Schluss des altkatholischen N. T.: wie bei Tertullian De pudicitia Instrumentum Johannis in Apocalypsi et Epistula! Vgl. unsern Anhang zu Credner's Gesch. des N. T. Kanon.

4. Merkwürdig ist auch, dass der voraugustinische Schreiber unter den vier Evangelien bei „Matheum" und „Johannem" das herkömmliche secundum im Gedächtniss hat, dagegen „Marcus" und „Luca" sagt. Bei letzterm ist's freilich ungewiss, ob das Nominativ sein soll oder ob Lucam zu denken sei. Aber ein besonders guter „Mark*us*"-Freund ist der Altvordere gewesen, d. h. ein solcher trotz der im Abendland seit Tertullian in Itala herkömmlichen Reihe „Math., Joh., Luc., Marc." *geblieben,* wenn natürlich auch unter dem für *katholische* Kreise feststehenden Herrscherstabe des „Matthäus".

Nachschrift.

Herr College Dr. Alb. Schneider hatte die Güte, mir vergleichsweise zur Erklärung des „numero" in dem Schlusswort folgende Citate zu geben, wo „n" gleichfalls nichts anderes als numero bedeuten kann:

Inschrift bei Fabretti p. 53 n° 307:

ollae virgines n XXIIII

p. 10 n° 40

columbaria n IIII

Orelli inscr. n° 4358 vom Jahre 174 p. Chr.

Ollaria n IIII

cineraria n LIII.

Glareana.

Von *O. F. Fritzsche.*

Im Mai des Jahres 1508 trug der geniale Poet *Hermann von dem Busche*, der damals in Köln lehrte, sein Lobgedicht auf die Stadt Köln singend in Ionischer Tonart vor. Es fand grossen Beifall und machte namentlich auf Glarean einen gewaltigen Eindruck, der dadurch wohl mit veranlasst wurde, nach einigen Jahren mit seinem Panegyrikus in ähnlicher Weise vor dem Kaiser Maximilian aufzu-

treten. Das Lobgedicht des Busch wird im gleichen Jahre u. d. T. Flora gedruckt worden sein, s. G. Fischer, Beschreibung Typogr. Seltenheiten, 6. Lieferung, Nürnberg, 1804. 8°. Seite 122 ff. und H. J. Liessem, De H. Buschii vita et scriptis, Bonnae, 1866. 8. p. 50 ss.; ob dann weitere Abdrücke folgten, weiss ich nicht, aber wohl liess es Glarean 1554 in einem Bogen 8. wieder abdrucken u. d. T.:

H. B. P. [1])

Flora.

Flora uocor: uernis hospes mea tempora sertis
Cinge. nec has dura neglige fronte preces
Si tibi non videor. satis haec ego dona mereri,
Illi quam celebro, non dabis ista mihi.

M. D. LIIII.

Am Ende des Gedichtes steht: Finis Anno M. D. VIII.

Vorausgeschickt hat Glarean eine sehr lesenswerthe Widmung an seinen frühern Schüler und Hausgenossen Ge. Gaudens von Blumeneck. Das kleine Schriftstück wird sich sehr selten gemacht haben, ein Exemplar besass Ge. Veesenmeyer in Ulm, aus welchem mir eine sehr genaue Abschrift der Widmung vorliegt, die ich hier mittheile.

Jac. Burckhard bemerkt in seiner Vita Buschii p. 206 vor der Ausgabe von H Buschii Vallum humanitatis, Francof. ad M. 1719, 8., dass das Gedicht vor Nic. Reusneri Germania, Ursellis. 1608. 8. stehe. Das wird ein Irrthum sein. Von N. R. De urbibus Germaniae liberis s. imperialibus l. duo erschienen nach Zedler Ausgaben Francof. 1602 und Ursellis, 1605. 8. Die mir vorliegende Ausgabe datirt Ursellis, 1602. 8. und in dieser wird p. 28 Buschii praeclarum elogium eben nur erwähnt.

Nobilissimo
Juueni D. Georgio Gaudenti a Blumeneck
Glareanus S. D.

Anno a Jesu Christi nostri Redemptoris ac Seruatoris Natali M. D. VIII. Cum adolescens ego XX annorum Coloniae Agrippinae philosophiae operam nauarem, Nobilis Vir D. Hermannus Buschius ibidem poeticen, ad quam natus erat, aliosque optimos quosque authores profiteri solitus, mense Majo in eiusdem Vrbis amplissimae laudem in celebri auditorio Carmen ad Ionicum Modum decantauit, adeo festiuiter et graphice omnia prolocutus, ut gestus decorus cum uerbis, Res ipsa cum uoce, concordi tenore, respondens omnibus miraculo esset: Me sane Juuenem ita commouerat eius carminis elegantia, ac eiusdem ab authore ipso pronuntiatio, ut inter Musas sedentem Phoebum mihi audire uiderer, nec quicquam dulcius auditui meo unquam accidisse. Cum autem saepe id postea in manus sumerem, nec iudicii mei poeniteret, imo augeretur subinde ammiratio, post

[1]) D. i. Herm. Buschii Pasiphili.

sexennium Basileam profectus, ac eodem D. Erasmus Roterodamus ex Brittania, nunc Angliam uocant, ad Diui Hieronymi uolumina emendanda advocatus, omnibus, quotquot ibi erant, doctis gratissimus hospes, Mihi sane etiam felix eius aduentus, utpote ex quo eius familiaritatem ac fauorem supra aurum et Topazion grata munera, nactus, inter confabulandum, ut fit, de eius aetatis hominibus doctis mentio incidit, maxime de Oratoribus ac Poëtis. Ibi huius carminis amor memoriam subiit, cepi laudare Hermanni Buschii ingenium, et maxime ex ipso hoc Carmine, ita ut Erasmus, ac quidam alii admirarentur, nec mihi fidem adhiberent, nisi uiso carmine, Age uero ibi inquam adferam crastina luce ipsum carmen, ut si iudicium meum sit caecum, tuam merito poenam. Tum benigne dimissus, postridie ut promiseram attuli Carmen. Forte fortuna Erasmum solum in aedibus Frobenianis deambulantem facto iam prandio inueni, Et adfers, inquit, istud Buschii Carmen, quod tantopere tibi placere heri dicebas, Adfero, inquam, optime Erasme. Quo in manus accepto, nec plane integro perlecto folio, leuatum sinistra manu codicem, dextra percussit, Profecto, alta uoce clamabat, Hoc Carmen ualet mille Ducatis. Dii boni (subjunxit) ego hunc Buschium Grammaticum quendam putabam, non hoc praeditum ingenio. Tum ego, ut ingenue, quod res est, fatear, non parum gestiebam, iudicio meo tanti uiri accessisse calculum. Sed quorsum haec inquies, optime Georgi, Quid ad te eius carminis laus? Duae res ad eius euulgationem inuitarunt. Altera quod multo dignissimum lectu est, omnis eruditionis ac elegantiae refertissimum, unde studiosi iuuenes in demonstratiuo genere de sua quisque patria similia facere excogitare poterunt. Altera quod in laudem eius Vrbis est, quae in Gymnasio Montano septem annis me fouit. Vbi praeceptores mihi fuere uiri dignissimi M. Andreas a Bardwick: M. Rutgerus a Venlo: M. Matthias Aquensis, de me ita meriti ut eorum nunquam obliuisci queam si uelim, nec uelim si queam. Illi morum praeceptis, humanis ac diuinis erudierunt literis, ac parentum fuerunt loco. Denique ipsa Vrbs Rheni ac universae cum Galliae, tum Germaniae decus eximium, religione uetere innixa, nullis contaminata haereseon erroribus aetate hac periculosissima inter caeteras urbes uelut inter igneis (ut Flacci [1]) uerbis utar) Luna minoris nitet. Sed iam ipsum Carmen legito suauissime Gaudens, et gaudebis lecto, adeo tibi diligenter inspicienti placebunt omnia. Non potui autem omittere, quin aliquid munusculi ex Nundinis nostris, nunc ad te mitterem, qui tam modeste domi meae te gesseris, cum conuiua noster esses. Bene Vale nostri memor. Friburgi Brisgoiae Anno dni. 1554 ad eidus Februarias.

[1]) Carm. I, 12, 47.

Bücherschau
der Theologischen Zeitschrift der Schweiz.

Literarische Abende. *Vorträge von F. Zehender.* Zürich, F. Schulthess.

Der Verfasser, leider seitdem allzufrühe seinem wirkungsreichen Leben entrissen, sucht in diesen Vorträgen das Interesse weiterer Kreise für die besten Erzeugnisse der modernen deutschen Literatur zu erwecken und wendet sich hauptsächlich an die Frauenwelt. Doch können auch Männer an den biographischen Bildern, die mit kundiger Hand hier vorgeführt werden, Wohlgefallen finden. Die Zeichnung, wenn auch zuweilen um der knappen Form des Vortrages willen nur skizzirt, ist doch scharf. Das Charakteristische an den dargestellten Persönlichkeiten wird meist glücklich hervorgehoben. So ziehen an den Blicken der Lesenden vorbei die Gestalten von Tieck, Kleist, Schleiermacher, Arndt, Wilhelm und Alex. von Humboldt, Rückert, Hauff, Heine, Geibel, Lenau, Annette v. Droste-Hülshoff, Fanny Lewald, Auerbach, Reuter, Freitag, Scheffel. Man merkt es dem Verfasser an, welche dieser Gestalten ihn selbst sympathischer berührt haben. Die Darstellung fliesst dann besonders angenehm und gefällig dahin. So bei der Droste, so bei Scheffel und Freitag. Die Verwebung des Biographischen mit der Vorführung des Wesentlichsten aus der Gedankenwelt der Schriftsteller und einer zutreffenden und massvollen Kritik muss eine glückliche und gelungene genannt werden. Ungerechtigkeiten, wie sie die Gunst und der Hass der Clique auf dem literarischen Markte heutzutage oft mit souveräner Flegelhaftigkeit zu begehen pflegen, stören den Genuss dieser Vorträge nicht. Nur im Urtheil über den historischen Roman der Gegenwart scheint uns Zehender die Grenze etwas zu enge gezogen zu haben. In Hinsicht auf Ebers vollkommen mit ihm einverstanden, will es uns doch bedünken, dass da und dort von in der literarischen Sturmfluth versunkenen und unbillig Nicht-Beachteten auch ein Werk zu Stande gebracht wurde, das wahrer gestaltender Dichtkunst Stempel an sich trägt, wie etwa in Gemäldegalerien auch bei Meistern die Flagge des Namens die Waare deckt, während dicht daneben ein wenig Genannter weniger anspruchsvoll doch Besseres vor die Augen führt. Zehender will seine Leser auch zum eigenen Urtheilen anhalten, und das ist ja so nöthig in einer Zeit, in der man so gerne blindlings auf Namen schwört. Hätte er länger gelebt, so wäre seiner Feder wohl noch manche ähnliche Zeichnung entflossen und neben G. Keller und und Ferd. Meyer hätte er wohl auch den ältern Adalbert Stifter, Spielhagen in seinen früheren Werken und den trefflichen Kunstmäcen und bedeutenden aber zu wenig gewürdigten Dichter Graf A. Fr. v. Schack gezeichnet. *H.*

Usteri, Joh., Martin, Pfarrer in Affoltern bei Höngg und Privatdozent der Theologie in Zürich; *„Hinabgefahren zur Hölle"*, eine Wiedererwägung der Schriftstellen I. Petr. 3,18—22 und 4,6. Zürich, S. Höhr, 1886. — Fr. 1. 25.

„Ueber die Höllenfahrt gibt es fast so viele Abhandlungen, als Fliegen im Sommer, wenn es am heissesten ist", hat der alte reformirte Dogmatiker Witsius gesagt. Der Verfasser möchte, wie er im Vorwort bemerkt, nicht dessen bezichtigt werden, er habe diese Klage durch einen weiteren Beitrag gerechtfertigt, und wir glauben in der That nicht, dass er das zu besorgen hat. Wenigstens zu den gewöhnlichen Eintagsfliegen gehört diese Abhandlung schon darum nicht, weil sie gewissermassen das Correlat bildet zu der letzten Kundgebung, welche über die Höllenfahrtsstelle aus der zürcherischen Theologie hervorgegangen ist, nämlich zu der so muthigen wie feinen Untersuchung Al. Schweizers: Hinabgefahren zur Hölle, als Mythus ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle I Petr. 3,17—22 nachgewiesen, Zürich 1868. Es ist eigenthümlich, dass der Streit um die Auslegung dieser berühmten Stelle nicht zur Ruhe kommen kann, und zwar auch jetzt noch nicht, nachdem dogmatische Rücksichten nicht mehr wie früher die freie Meinung hindern. In anderer Form sind diese Rücksichten freilich immer noch da, und wirken, wenn auch verhüllt, in ganz ähnlicher Weise. Diejenigen, welche keine Höllenfahrt in der betreffenden Stelle gelehrt finden, sondern das Predigen an die Geister im Gefängniss dem präexistenten Christusgeist zuschreiben, freuen sich doch immer zugleich darüber, dass

nun die abenteuerliche Vorstellung einer Höllenfahrt der Bibel abgenommen sei. Und ihre Gegner sind trotz aller Vorurtheilslosigkeit doch auch immer ein klein wenig beeinflusst entweder durch die Rücksicht auf das hinabgefahren zur Hölle im apostolischen Glaubensbekenntniss, oder dann durch die Neigung in der Bibel recht massive Glaubensvorstellungen anzunehmen, weil dann von diesen sich zu emanzipiren um so weniger bedenklich fallen kann. So kommt es denn, dass immerfort wieder beide Ansichten verfochten werden, und zwar auf beiden Seiten, von Theologen mehr apologetischer und von solchen mehr kritischer Richtung. Usteri hat sich seinerseits von allen Nebenrücksichten so freigehalten, als es immer erreichbar ist; denn aus seiner Haut fahren kann Niemand. Seine Gründe für die Auffassung der Stelle im Sinne der Hadesfahrt sind sachlich und vielfach überzeugend. Nachdem er in einem ersten Abschnitt die Differenzen der Gesammtauffassung besprochen, führt er in einem zweiten die Erklärung im Einzelnen durch, um in einem dritten die verwandte Stelle 4.c, die sich nach ihm *nicht* auf eine Höllenfahrt bezieht, zu untersuchen. Den Schluss bildet viertens die Besprechung der dogmatischen Situation, wo in sehr nüchterner Weise auseinandergesetzt wird, dass man auf weitere Ausgestaltung der Lehre von der Höllenfahrt in der christlichen Glaubenslehre am besten verzichte.

Was die exegetische Leistung betrifft, so bringt die neue Monographie zwar nicht lauter neue Gründe, aber die Darlegung ist so klar und die Verarbeitung so tüchtig, dass man die Studie nicht ohne Nutzen lesen wird. Referent ist im ganzen derselben Ansicht wie Verfasser, der Wortlaut der betreffenden Stelle, der Ausdruck *πνεύματα ἐν φυλακῇ*, das *πορευθείς* und namentlich die Stellung des *ποτε* v. 20, das bei der andern Auffassung vielmehr vor *ἐκήρυξεν* stehen müsste, scheinen ihm die Annahme einer Höllenfahrt in dieser Stelle zu gebieten. Die grosse Schwierigkeit, die darin liegt, dass man nicht sieht, warum diese Predigt gerade nur den Zeitgenossen Noahs galt und nicht allen Todten, wird von Usteri dadurch erleichtert, wenn nicht gehoben, dass er Seite 7 bemerkt, wie das Zeitalter vor der Sintflut der Aufrichtung des Gnadenbundes mit der Menschheit voranging, also für die damals ungehorsam gewesenen in der That noch eine besondere Gnadenanbietung sich motivirt. Die Menschheit seit Noah ist eben auch in ihrem heidnischen Theile doch von Gott nach biblischer Vorstellung deutlicher belehrt worden, als die vorher lebende, schon die sogenannten noachischen Gebote zeigen das. Darum kann wohl eine Beschränkung einer so ausserordentlichen Massregel wie die Hadesfahrt auf die vornoachische Menschheit im Sinne der Stelle liegen. Seltsam ist das plötzliche Auftauchen dieser Vorstellung im ersten Petrus-Briefe immerhin und der Einfluss eines Apokryphums wie das Henochbuch ist doch wohl noch etwas ernstlicher zu erwägen, als es Seite 23 vom Verfasser geschehen ist. Uebrigens hat Baur seine Ansicht, dass die Geister im Gefängniss nicht verstorbene Menschen, sondern wie II Petr. 2,4 vielmehr gefallene Engel seien, nicht nur 1856 in den theologischen Jahrbüchern, sondern zuletzt noch in den Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 1864 Seite 291 Anmerkung dargelegt und begründet, worauf ebenfalls Rücksicht zu nehmen gewesen wäre. Was schliesslich noch das schwierige *ἐπερώτημα* v. 21 betrifft, so ist des Verfassers Uebersetzung: eines guten Gewissens Ansuchen an Gott, wohl schwerlich haltbar, indem ein wirklich gutes Gewissen der Taufe dann nicht mehr bedürfte. Die Fassung: Ansuchen um ein gutes Gewissen, in dem Sinne, dass dieses eben durch die Taufe hergestellt wird, scheint passender, und die Erklärung *ἐπερώτημα* Anforderung, ist im Hinblick auf Hermas Mand. 11.2 *ὁ ψευδοπροφήτης . . . . λαλεῖ αὐτοῖς κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν* sprachlich tadellos. Doch das sind Kleinigkeiten, die den Eindruck nur verstärken, dass in dem Schriftchen eine sehr beachtenswerthe exegetische Leistung vorliegt, die zwar den Streit schwerlich enden, aber doch das Gleichgewicht gegenüber der letzten Aeusserung von der Gegenseite herstellen wird. *St.*

Vincent, Paul Emile. *Iesèn Généalogies de Jésus,* étude critique. Alençon, F. Guy. 1886.

Eine thèse pour obtenir le grade de bachelier en théologie, der protestantisch-theologischen Facultät in Paris eingereicht, die von fleissigem Studium namentlich auch der deutschen einschlägigen Literatur zeugt, neues freilich nicht gerade im Uebermasse bringt. Die Genealogien Jesu im Matth. und Lc. Evan-

gelium werden verglichen und ihre zahlreichen Differenzen konstatirt. Die Versuche, diese Differenzen auszugleichen durch Annahmen wie die von Leviratsehen, Adoption oder einer Genealogie der Maria bei Lc. werden mit Recht verworfen. Die Verschiedenheiten sucht der Verfasser ganz sachgemäss durch verschiedene Entstehung der Listen, der des Matth. in judenchristlichen, der des Lc. in heidenchristlichen Kreisen, zu erklären, wobei jedoch die *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* der Pastoralbriefe mit Unrecht herangezogen werden. Von Unbefangenheit zeugt das Urtheil, dass beide Genealogien auf eine Anschauung hinweisen, der Jesus noch für den wirklichen Sohn Josephs galt. Dagegen wird die Möglichkeit, dass der eine Evangelist die Genealogie des andern gekannt habe, vorschnell verneint. Lc. kann sehr wohl die Genealogie des Matth. vor sich gehabt und doch verändert oder vielmehr nach seinen Ansichten verbessert haben. Man hat gefragt, warum er dann die Genealogie statt über die königliche Linie durch Salomo vielmehr über eine obscure durch einen andern Sohn Davids, Nathan, geführt hätte. Aber dafür kann der Grund gewesen sein, dass Lc. die bescholtenen Stammmütter, Thamar, Rahab, Bathseba, die der Maria bei Matth. vorbildlich vorangehen, vermeiden wollte, damit nicht in heidenchristlichen Kreisen Anlass zu Spott gegeben werde. In diesem Punkte scheint dem Verfasser sein Standpunkt den Blick etwas zu trüben, während im Uebrigen die Arbeit in erfreulicher Weise von dem auch in der protestantischen Theologie Frankreichs mehr und mehr erwachenden wissenschaftlichen Geiste Kunde gibt.

Gutachten *über die von der Halle'schen Revisionskommission herausgegebene* **Probebibel,** abgegeben von der in der deutsch-romanischen Section der Philologen-Versammlung zu Dessau gewählten Kommission. Halle 1885. — 1 Mark.

Die von der Revisionskommission ausgearbeitete Probebibel hat nach ihrer sprachlichen Seite die Billigung des Germanisten Prof. Zacher gefunden, worauf die Kommission den Anfechtungen gegenüber sich berief. Nun wählte der Philologentag zu Dessau im Oktober 1884 auf Anregung von Prof. Zacher noch eine dreigliedrige Kommission, bestehend aus den Fachmännern Rieger, Wülcker und Paul, und übertrug ihr die Aufgabe, auch ihrerseits die Sache zu begutachten. Die drei Mitglieder kamen aber zu weit auseinandergehenden Schlussfolgerungen, so dass statt eines, drei Gutachten nun vorliegen. Am weitesten nach der conservativen Seite hin geht das von Rieger, das zu dem Schlusse kommt, es sei viel zu viel den modernen Anforderungen nachgegeben worden, Wülcker wirft der Revisionsarbeit Inkonsequenz vor und Paul nennt das Werk kein gelungenes, da der Text der Probebibel weit entfernt davon sei eine Uebersetzung zu bieten, wie sie dem heutigen Stande der Forschung entspricht, und bezeichnet das sprachliche Verfahren als eine Halbheit. Eine solche ist die Probebibel denn wohl in jedem Falle, aber eben darum wird sie dem Bedürfniss der dabei interessirten Kreise entsprechen.

Allgemeine kirchliche Chronik, begründet von *Karl Matthes,* fortgesetzt von Dr. *H. Gerlach,* 30 und 31. Jahrg. 1883 und 1884. Hamburg, Händcke und Lehmkuhl.

Wer stets bis möglichst in die Gegenwart hinein über die kirchengeschichtlichen Ereignisse und über kirchlich-theologisches Leben im Laufenden sein will, wird kaum ein passenderes Buch finden, als obengenannte Chronik, die, nun bereits im 32. Jahrgang stehend, auch durch die lange Zeit ihres Erscheinens sich über ihre Existenzberechtigung sattsam ausgewiesen hat. Eine treffliche Uebersicht der neuesten Ereignisse bieten ja auch andere Werke, wie z. B. der Europäische Geschichtskalender von G. Schulthess. So getreu aber auch derselbe im Ganzen referirt, und so wertheoll immer die Aktenstücke sind, die er wichtigen politischen wie kirchlichen Ereignissen beigibt, so unzureichend ist er doch in Bezug auf diejenigen Vorgänge, die, wenn sie auch nicht weniger wichtig sind, doch nicht so äusserlich marquirt hervortreten. Hienach aber wird z. B. der kulturkämpferischen katholischen Kirche weit mehr Berücksichtigung zu Theil, als der in stillern Entwickelungsgängen fortschreitenden evangelischen.

Andere Quellen für die neuesten kirchengeschichtlichen Ereignisse sind naturgemäss die kirchlich-theologischen Zeitschriften und Zeitungen. Wie wenige referiren aber nur über einen engern Kreis, geschweige denn über das Ganze

des theologisch-kirchlichen Lebens in vollständiger Weise. Ein Nachschlagebuch über die Ereignisse eines ganzen Jahres kann aber auch eine solche Zeitschrift nicht werden. Als solche qualifizirt sich und könnte sich bei grösserer Genauigkeit noch viel entschiedener die Matthes'sche Chronik qualifiziren. Wir haben diesen indirekten Vorwurf der Ungenauigkeit mit Beispielen zu belegen und wählen hiefür naturgemäss ein solches aus der uns zunächst liegenden kirchlichen Sphäre. *Jahrg. 1883 S. 145* steht zu lesen:

Zürich. Der Kantonsrath hat am 15. Mai die Berathung des Kirchengesetzes begonnen und am 21. und 22. Mai zu Ende geführt. Bei der Berathung über Artikel 6 wurde das Amendement von G. v. Wyss (welcher die Taufe zur Bedingung der Zugehörigkeit zur Landeskirche gemacht wissen wollte) bei der Abstimmung in seiner näheren Fassung, trotz der warmen Vertheidigung desselben durch Antistes Dr. Finsler, mit der grossen Majorität von 140 gegen 19 Stimmen verworfen; eine erhebliche Anzahl von Mitgliedern enthielt sich der Abstimmung. Bei Artikel 29 des Entwurfs (welcher die kirchenregimentlichen Funktionen einer aus Wahlen hervorgegangenen und aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten Synode überträgt) beschloss der Grosse Rath mit 77 gegen 58 Stimmen, dass diese Bestimmung zunächst dem Staatsrath behufs einer Modifikation derselben im Sinne der Aufrechthaltung des gegenwärtigen Zustandes noch einmal überwiesen werde. — Bei Berathung des Gesetzes betreffend die evangelische Landeskirche erklärten sich nach einer vierstündigen Verhandlung von 157 Anwesenden 112 Stimmen für Beibehaltung der Landeskirche, 21 für den Antrag Knus (der Landeskirche 10 Millionen Franken auszuzahlen), 17 für den Antrag Vögelin (die Organisation der Zürcherischen Kirche den evangelischen Kirchgemeinden selbst zu überlassen); 7 Stimmzeddel waren leer. Die Detailberathung des Gesetses sollte in einer ausserordentlichen Session fortgesetzt werden.

Man vergleiche nun damit genau folgenden faktischen Sachverhalt:

Zürich. Als ein Postulat der Kantonsverfassung des Jahres 1869 theilte endlich der Regierungsrath am 15. Jan. 1881 den Entwurf eines neuen Kirchengesetzes zur Durchberathung dem Kantonsrathe mit. Dieser wies ihn an eine neungliedrige Kommission unter dem Präsidium des konservativen Historikers A. v. Wyss. Gleich eingangs der Berathung reichte das Commissionsmitglied Professor S. Vögelin seinen oppositionellen Antrag auf Lostrennung der bisherigen evangelischen Landeskirche vom Staate ein. Stadtrath Knus stellte sich ebenfalls auf diesen Standpunkt, doch sollte die aus dem Staatsverband zu entlassende Kirche eine Aussteuer von 10 Millionen mitbekommen. Alt Bundespräsident Alfred Escher stellte den aus kirchlicher Indifferenz entspringenden Antrag, es beim status quo zu belassen. Das also in der kantonsräthlichen Kommission kritisirte Kirchengesetz wurde am 30. November und 1. Oktober 1882 nun auch noch dem Gutachten der zürcherischen Geistlichkeitssynode unterstellt. Hier beliebte die Fassung nicht, dass jeder als Mitglied der Landeskirche betrachtet werde, der nicht ausdrücklich sich dagegen verwahrte. Mit 98 gegen 44 Stimmen wurde vielmehr die Taufe als das wesentliche Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche erklärt. Umsonst! Dieser angebliche Taufzwang machte in der nun gleich nach Pfingsten 1883 vorgenommenen Plenarberathung des Kantonsrathes blos 19 Stimmen für sich. Als aber, nachdem erst eine würdige Diskussion gewaltet, die Hauptneuerung des Gesetzes, an Stelle der ausschliesslichen Geistlichkeitssynode eine vom Volke gewählte gemischte Synode treten zu lassen, von diesen Volksrepräsentanten kurzer Hand abgewiesen wurde, da bedauerte es auch auf Seite der Geistlichkeit Niemand mehr, dass der also resultirende Strunk eines Kirchengesetzes an den Regierungsrath zurückgewiesen wurde, der es mit einer Neuauflage nun selbstverständlich gar nicht eilig haben wird.

Wie aus diesem einzigen Beispiele erhellt, wird die Matthes'sche Chronik, statt über solche Verhältnisse aus einzelnen Zeitungen sich zu berathen, gut thun, in jedem Land sich einen fachkundigen Gewährsmann als regelmässigen Reporter zu erwählen. Anders lässt sich in fremden, besonders aber in schweizerischen Kirchenverhältnissen kaum zurecht kommen.

Die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Reich Gottes und Kirche, insbesondere hinsichtlich der Ausübung christlicher Liebesthätigkeit.

Von Pfarrer Emil Güder in Aarwangen (Kt. Bern).

(Schluss).

B. Die ἐκκλησία.

Welches ist nun weiter ebenso nach neutestamentlicher Anschauung die Stellung der ἐκκλησία d. i. der Gemeinde resp. dessen, was wir wenigstens in gewissem Sinne heutzutage „Kirche" nennen, zu dem Universalorganismus des Reiches Gottes? Es handelt sich bei dieser Frage ungefähr um folgende Probleme: Steht die ἐκκλησία innerhalb der Reichstotalität als eine selbstständig gegen andere mehr oder weniger scharf sich abhebende Potenz und wenn ja: *Wie* grenzt sie sich ab gegen diese übrigen unter dem Ganzen des Reiches Gottes zusammengefassten sittlichen Lebensgemeinschaften? Oder aber ist sie die empirische Realisirung der Gottesreich-Idee und in bejahendem Falle: wäre sie diess in adäquater oder in inadäquater Weise? resp. verhalten sie sich zu einander etwa wie Inhalt und Form? wäre also die Kirche das Gefäss gleichsam, in welches sich der Inhalt des Reiches Gottes ergossen hat oder die äussere Scheide, in der das Schwert des Gottesreiches ruht? Oder aber wäre sie gar die geradezu adäquate irdische Erscheinung des überweltlichen Gottesreichs? Sind nicht vielmehr diese beiden Potenzen als auseinanderfallend zu betrachten in dem Sinne, dass die Kirche zu definiren wäre als die Sammel- und Präparationsanstalt zum Reich Gottes? Wäre somit ihr Verhältniss nicht zu fixiren als dasjenige von Grund und Folge, von Wurzel zu Baum? Und in welcher Weise sind sodann ihre beidseitigen Wesensfunctionen auseinanderzuhalten? Ist die Kirche die Pflegerin des religiösen und das Gottesreich die Organisation des religiös-*sittlichen* Momentes oder umgekehrt? Solches sind wohl so im Allgemeinen — rasch aufgezählt — die springenden Punkte, welchen diese Untersuchung nachzugehen haben wird. Allerdings darf dabei von vorneherein nicht verschwiegen werden, dass für diese ekklesiale Partie der Betrachtung die Urkunden des neuen Testamentes ein beträchtlich bescheideneres Material liefern, welches an die ausserordentliche Fülle des in der centralen Reich-Gottes-Idee eingeschlossenen in keiner Weise heranreicht. Ist auch deshalb Vorsicht geboten und wird darum auch die biblisch-theologische Erörterung kaum alle jene eben angeführten Beziehungen aus sich selber heraus in umfassender Weise zu er-

schöpfen im Stande sein, so werden sich ihr gleichwohl auch hier werthvolle Fingerzeige entnehmen lassen, deren umsichtige Verwerthung uns die gewünschten Aufschlüsse doch in immerhin zureichendem Maasse zu bieten vermögen wird. Auf alle Fälle aber müssen wir uns bei der Eruirung des neutestamentlichen Kirchenbegriffs des Gedankens an den so complicirten Apparat von presbyterialer oder consistorialer Verfassungsform zusammt synodaler Repräsentation oder auch von so oder anders gearteten specifisch-kirchlichen Lehrbekenntnissen, Liturgieen, Katechismen u. dgl. m. dieses Apparates, den unser heutiges Bewusstsein als von dem Begriff der Kirche gleichsam unzertrennlich unwillkürlich damit verbindet, in Gemässheit der einfachern Verhältnisse der Urchristenheit von Grund aus entschlagen. Denn indem im neuen Testament durchweg die ἐκκλησία bestimmt wird als die nach keinen andern Merkmalen als denen der Verkündigung des göttlichen Wortes und der authentischen Verwaltung der zwei Sakramente der Taufe und des Herrenmahles geordnete, geschlossene Gemeinde — sei es einzelne Lokalgemeinde, sei es Gesammtgemeinde — der an Jesus als an den Christus Gläubigen und in ihm Gott geheiligten, wird von der Aufstellung irgendwelcher zur Vervollständigung des Begriffs etwa ausserdem noch nothwendig erforderlicher, äusserlicher, rechtlich constitutioneller oder institutiver Bestimmungen prinzipiell abgesehen und ihr Bestand unter dem einzigen Vorbehalt des Vorhandenseins jener eben genannten notae garantirt. —

Nichts anderes als die „Gemeinde" in diesem Sinne hat zunächst *Jesus* selbst im Auge, wenn wir ihn freilich nur in zweien Stellen des Math.-Evangeliums von seiner ἐκκλησία reden hören. (Mth. 16,18 und 18,17). Gerade diese beiden Herrenworte sind aber als dicta probantia so eminent instructiv — ist doch die erstere Stelle die einzige im gesammten Umfang des Neuen Testaments, welche die Relationen des Gottesreichs zur ἐκκλησία expressis verbis behandelt, — dass eine etwas eingehendere Beleuchtung derselben nicht umgangen werden darf. Höchst charakteristisch ist hier schon von vornherein der Zusammenhang, in welchem die erstgenannte dieser Stellen *Math. 16, 18* [1]) sich findet: Auf die an die Jünger gerichtete Frage

[1]) Die Aechtheit dieser Stelle ist schon vor Jahren von den Tübingern und in neuerer Zeit auch von Lipsius und Harnack (Giessen) bestritten worden. Ich halte sie unbedingt fest:

1. um ihrer Originalität willen, welche die Möglichkeit einer späteren Unterschiebung von vornherein höchst unwahrscheinlich macht;

2. um ihrer vortrefflichen psychologischen Begründetheit willen: Jesus hatte zunächst die Gesammtgemeinde seines Volkes zur Reichsgemeinde sich heranbilden wollen. Als nun aber der fanatische Widerstand der geistlichen Führer desselben die Erreichung dieses Zieles verunmöglichte, was war da natürlicher, als dass im Bewusstsein Jesu als etwelcher Ersatz für jene aufgegebene Hoffnung der Wunsch nach einer besondern Jüngergemeinde erwachte, welche er sich übrigens noch nicht als vom Judenthum völlig losgetrennt vorzustellen brauchte? Gerade die Math. 16 geschilderten Ereignisse zeigen die zur Herausgestaltung dieser Idee denkbar passendste historische Situation.

Jesu: „wer sagt ihr, dass ich sei?“ bricht Petrus als Repräsentant derselben in freier Weise ohne Zögern mit dem ihm nach dem unmittelbar darauf gefällten Urtheile des Herrn nicht von Fleisch und Blut, sondern vom Vater in den Himmeln geoffenbarten, erhabenen Bekenntniss hervor: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ und darauf folgt nun sofort das bekannte: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen“ etc. Mithin erscheint nichts anderes als dieses petrinische *Bekenntniss*, d. h. ein ganz spezifisch *religiöser*, von allem Anderem ausserhalb der Sphäre des Religiösen liegenden principiell absehender, freier Erguss der religiös bestimmten Gemüthserregtheit als die ideelle Geburtsstunde der ἐκκλησία. Dieses Moment scheint mir für unsere Frage in hohem Grade beachtenswerth, um so mehr, als es — wie wir sehen werden — mit der anderweitigen Auffassung der der „Gemeinde“ eigenthümlich zukommenden Aufgaben von Seiten Jesu durchaus im Einklang steht. Weiterhin erklärt sodann Jesus in diesem Zusammenhange, seine ἐκκλησία bauen zu wollen (οἰκοδομήσω) auf den Felsen Petrus, welchem er die Schlüssel des Himmelreiches, die κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν geben werde, zugleich mit der Garantie, dass, was er binde oder löse auf Erden, auch in den Himmeln gebunden oder gelöst sein solle, dass also sein bezügliches Thun auf Erden stetsfort die himmlische Sanktion erhalten werde. Wie nun die letztere crux im Einzelnen zu interpretiren sei — entweder im Sinne einer mehr gesetzgeberischen Thätigkeit als „erlauben“ und „verbieten“ oder im Sinne einer mehr richterlichen Funktion als „Erlassung“ resp. „Behaltung“ von Sünden der Gemeindegenossen — fällt hier für uns nicht stark in's Gewicht. Ich meinerseits vermag darin nichts Anderes zu erkennen als den Auftrag und die Vollmacht, „Gottes Wort nach seinen Verheissungen und seinen Drohungen nach Bedürfniss für einen einzelnen Fall oder eine einzelne Person anzuwenden“; mag dem übrigens sein, wie ihm will: *jedenfalls* ist die hiermit dem Petrus als

---

3. Der Passus Mth. 16, 13 ff. zeigt ungewöhnlich wenig Varianten.

Aus dem Fehlen des Wortes von der ἐκκλησία in Ephräms Commentar zu Tatians Diatessaron schliesst *Harnack* (Briegers Zeitschrift zur Kirchengeschichte. IV. 471 ff.), dass „im ursprünglichen Mth.-Texte jene Phrasen von Petrus und der Kirche wirklich nicht enthalten waren und dass sie (im Interesse römischer Aspirationen!) erst in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts hinzugefügt worden seien“. Dieser Schluss ist aber, weil überwiegend nur auf Hypothesen sich gründend, allzu kühn, als dass er auf Billigung rechnen dürfte. Denn, abgesehen davon, dass im Allgemeinen das Verhältniss der Erklärung Ephräms zu der Harmonie Tatians noch nicht genügend aufgeklärt erscheint und dass namentlich die Annahme, es liege bei der Phrase vom Kirchenbau möglicherweise eine Textverkürzung durch Ephräm vor, nicht über allen Zweifel erhaben ist, ist erstens Tatian als Häretiker bekannt, der möglicherweise bei Streichung jenes Passus sich von einem dogmatischen Interesse beeinflussen liess, und zweitens ist schwerlich anzunehmen, dass das Diatessaron bis auf den des Griechischen wohl kaum kundigen Ephräm in Uebersetzungen etc. nicht mannigfache Schicksale durchzumachen hatte, die gleichfalls auf seine ursprüngliche Textgestaltung nicht einflusslos bleiben konnten.

dem Repräsentanten der Gemeinde also indirekt der Gemeinde selbst überwiesene Competenz eine ganz überwiegend in das *religiöse* Gebiet fallende und zwar eine seelsorgerlich-poimenische, und insofern, wenn nicht direkt kultische, so doch dem kultischen innig verwandte. Haben wir nun auch hier wieder allen Grund, auf dieses Resultat als auf ein gerade hinsichtlich der Beantwortung der Frage nach den eigentlichen Wesensfunctionen der Gemeinde (resp. Kirche) Christi höchst bedeutsames grosses Gewicht zu legen, so gibt uns das Bild der Schlüssel des Reichs der Himmel, welche von Jesu dem Petrus als dem Felsengrund der Gemeinde übergeben werden sollen, noch überraschendere, normative Aufschlüsse über die Beziehungen der beiden quæstionirlichen Grössen. Indem zunächst nämlich Petrus in diesem Zusammenhang keineswegs als Einzelpersönlichkeit, sondern als Repräsentant der ganzen Gemeinde zu verstehen ist, indem ferner zwar gerade nicht der Spruch von den Schlüsseln, doch aber der damit in engster Beziehung stehende Spruch vom Binden und Lösen in cap. 18, 16 auf die Totalgemeinde der Jünger ausgedehnt wird, ergibt sich uns zweifellos das Recht, der letztern oder der jeweiligen Gesammtheit der an Christum Gläubigen (sei es im Allgemeinen oder in der Begrenzung auf eine bestimmte Oertlichkeit) die Fähigkeit des Himmelreichsschlüsselempfangens zu vindiciren. Darnach erscheint sie also gleichsam als der Oekonom des Himmelreichspalastes oder besser wohl noch als Castellan oder noch bestimmter als die *Pförtnerin,* [1]) welche den in dasselbe eintreten Wollenden durch Oeffnung der geschlossenen Pforte mittelst der hiezu geeigneten Schlüssel den Eintritt ermöglicht; ihr also ist das Mittel oder das instrumentum übergeben, durch dessen Wirksamkeit der Eingang zum Gottesreich bedingt ist und sie nimmt insofern die Stellung eines Organes desselben ein, vermittelst dessen der Eintritt in dasselbe normaler Weise sich vollzieht. Damit wird nun mit einem Schlage die Stellung der Gemeinde resp. der Kirche zum Reich Gottes in aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit vom Stifter der Gemeinde selber fixirt und es ist somit allerdings klar, dass diese Stelle wie keine andere gerade für unsere Untersuchung den Werth und die Bedeutung eines locus classicus beanspruchen darf. Gegenüber aller die Kirche einseitig glorificirenden katholisirenden, aber auch im Protestantismus noch bis auf den heutigen Tag nachwirkenden Identificirung von Kirche und Reich Gottes wird hier ihr bloss dienender, Vorarbeit verrichtender, also präparatorisch-*pädeutischer* Charakter in's Licht gestellt; gegenüber der gegentheiligen Verkehrtheit aber, der Geringschätzung der gemeindlichen (kirchlichen) Arbeit als der eigentlich bloss zufälligen, nicht *sein*, sondern verschwinden sollenden ihre schlechthinige Unentbehrlichkeit, ihre bleibende Berechtigung und ihre centrale Be-

[1]) Vgl. S. 504 in den „dogmatischen Abhandlungen" von *Julius Müller.* Dort findet sich auch die reichhaltige Literatur über diesen Gegenstand aufgezählt.

deutsamkeit im Gesammtorganismus des Reiches Gottes ebenso nachdrücklich dargethan.

Aber was ist denn genauer unter dem Tropus der *Schlüssel* des Himmelreichs zu verstehen? resp. welches ist denn eigentlich unbildlich das Organon oder das Medium, durch das den Einzelnen der Eintritt in das Gottesreich erst ermöglicht wird? Dem Zusammenhang nach wird man dabei in erster Linie an das „Binden und Lösen", also vielleicht etwa an den Erlass oder Nichterlass von Sünde zu denken haben. Allein diese Specialität weist — wie schon oben angedeutet — von selbst zurück auf die allgemeinere, dem Jüngerkreis (und dieser bildet ja den geschichtlichen Ausgang der nochmaligen Christusgemeinde) so oft zugetheilte Aufgabe und Bevollmächtigung des κηρύσσειν, der Verkündigung Jesu als des Messias oder als des Christus. (Mc. 3,14). Ist diese Generalisirung exegetisch gestattet, so ergibt sich somit die Verkündigung des Gotteswortes d. i. des göttlichen Liebeswillens in Christo zur Beseligung der Menschen als die der Absicht Jesu gemässe Centralaufgabe der Gemeinde oder Kirche Christi oder als das Medium, vermittelst dessen durch die ἐκκλησία der Eintritt in's Gottesreich möglich gemacht wird.

Man wird nicht leugnen können, dass durch diese solenne Auskunft des Herrn selbst die eigentlich capitale Wesensfunction seiner Gemeinde oder Kirche in das *religiöse* und zwar in das *specifisch* religiöse, näher noch in das cultisch-religiöse Gebiet abgesehen vom sittlichen, abgesehen insbesondere vom ethisch-charitativen verlegt wird. Mit einer weitern ähnlichen Funktion der ἐκκλησία macht uns sodann die II. Stelle *Mth. 18,16f.* bekannt. Nichts wohl wäre hierbei verkehrter, als hinter der Aufforderung: „sage es der Gemeinde; hört er aber auch die Gemeinde nicht, so sei er dir (*dir*, nicht etwa *ihr*, der Gemeinde) wie ein Zöllner oder Heide", eine Vorschrift betreffs ernstlicher Kirchendisciplin wittern zu wollen. Vielmehr handelt es sich hier bloss darum, zu illustriren, „wie nichts unversucht gelassen werden soll, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen, und ihn so für das Gottesreich zu gewinnen" (Weiss: biblische Theologie des Neuen Testamentes). Die Gemeinde — hier als cultisch oder sonst solenner Weise versammelt gedachte Lokalgemeinde dargestellt — wird somit als die letzte Instanz gleichsam bezeichnet, vor der der Delinquent nach irgend welcher — religiösen oder moralischen — Seite hin zurecht gewiesen und zur Besserung angeregt werden soll. Die dabei vorausgesetzte Action ist eine seelsorgerliche unter religiösem Gesichtspunkt und zum mindesten ist die dem Sünder zugedachte Anregung zur Umkehr ohne Hervorkehrung specifisch religiöser Motive nicht denkbar.

Endlich muss hier noch eine dritte, zwar die ἐκκλησία nominell nicht direkt bezeichnende, dafür aber materiell ganz zweifellos im Auge habende Stelle erwähnt werden, nämlich die auf den eben erläuterten Passus unmittelbar folgende und mit ihm auch innerlich innig zusammenhängende (Mt. 18,20): „Wiederum sage ich euch:

wenn zwei von euch Eins werden auf Erden über irgend eine Sache darum zu bitten, so wird es ihnen werden von meinem Vater in den Himmeln: Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen". Daraus ergibt sich als ein weiteres Charakteristicum der christlichen Gemeinde das gemeinsame *Gebet,* dessen Wirksamkeit garantirt wird unabhängig von der dabei anwesenden Anzahl von Gemeindegliedern, sofern sie mehr als eins beträgt, d. h. sofern überhaupt Gemeinschaft möglich ist und sofern weiter der religiösen Bedingung des „im Namen Jesu" Versammeltseins ein Genüge gethan ist. Diese Erläuterung lehrt uns mithin neuerdings ein specifisch religiöses und zwar kultisches Moment als weitere nota significans der ἐκκλησία kennen *Von specifisch sittlichen insbesondere etwa social charitativen Functionen im Sinne der äusseren Bethätigung jener religiösen Bekenntnissgrundstimmung in irgend welchen Beziehungen des Privat- oder öffentlichen Lebens als von ekklesial geforderten, zum Wesen der ecclesia nothwendig gehörenden ist in all diesen Aufschlüssen Jesu nirgends die Rede.* Ueberhaupt sind weitere Mittheilungen über das Wesen der ἐκκλησία der Lehrverkündigung Jesu nicht zu entnehmen; namentlich findet sich über die Organisation derselben im Einzelnen nach keiner Seite hin irgend welche auch noch so leise Andeutung; die Aufweisung wahrscheinlicher Gründe solchen silentium's mag uns hier gleichgültig sein: jedenfalls aber hat der Protestantismus Recht, wenn er aus dem totalen Mangel jeglicher bezüglicher Indicien dogmatisch auf die völlige Unabhängigkeit des Wesens der Kirche Christi von irgendwelchen, in den genannten Merkmalen nicht ohne weiteres von selbst mit enthaltenen äusseren Formen geschlossen hat und stets noch schliesst.

Mehr beiläufig erwähnen wir der Vollständigkeit halber nur noch, dass — mag es nun mit der viel umstrittenen Aechtheit des Taufbefehls sich verhalten, wie es will — jedenfalls die cultisch-symbolischen Riten der *Taufe* und des *Abendmahls* sofort schon in den ältesten Zeiten der Urchristenheit den Intentionen Jesu gemäss integrirende Bestandtheile der Cultusgemeinschaft der Christusgemeinde geworden sind. In der That tritt ja eigentlich erst durch diese sakramentalen Gemeinschaftszeichen die innere Gemeinschaft der Gläubigen mit Nothwendigkeit in die Sichtbarkeit ein: die Taufe zunächst ist ein äusseres Band, das sie umschlingt und das Abendmahl sodann ist nicht denkbar ohne zuvor vorhandene Verbindung einer Mehrheit von Solchen, welche ihren Glauben an den Tag gelegt und ihn von Andern haben anerkennen lassen, also von Getauften. Mit Recht gelten daher diese beiden Stiftungen mit als zur objektiven Grundlage gehörig, vermöge deren die Glaubensgemeinschaft zur geschichtlich organisirten, d. i. eben zur Gemeide, zur ἐκκλησία wird.

Fassen wir nun die das Wesen derselben im *Sinne Jesu* constituirenden Züge nochmals zusammen, so erhalten wir etwa folgende Definition: Die ἐκκλησία ist die durch Subsidien *specifisch religiöser Art* die Reichgottesangehörigkeit ihrer Glieder vorbereitende und ver-

mittelnde, geschlossene, sichtbar etablirte Gesammtgemeinschaft der Jesum kraft göttlicher Offenbarung als den Christus Bekennenden, die sich dann insbesondere im cultisch-festlichen Beisammensein (der einzelnen Lokalgemeinde) unter Gebet, Wortgottesverkündigung, Sakramentsfeier und Ausübung von pädeutischer Seelsorge manifestirt.

Nicht völlig in der nämlichen Richtung bewegt sich in dieser Hinsicht die *apostolische Literatur*. Denn nicht nur muss hier eine an die geschichtliche Entwickelung sich anlehnende oder durch sie mehr oder weniger nothwendig geforderte theoretische Ausbildung resp. theilweise Umbildung des Kirchenbegriffs behauptet werden, sondern es lässt sich auch eine damit zusammenhängende Verschiebung der Verhältnissbestimmungen zwischen Reich Gottes und Kirche als Folge der partialen Alterirung dieser Begriffe mit Sicherheit direkt nachweisen. Hierbei wird namentlich die Hereinziehung der nach der Lehre Jesu dem *Reich Gottes* angehörigen sittlichen Bethätigung der christlichen Liebesgesinnung gegenüber dem Nächsten in den *ekklesialen* Organismus zu berücksichtigen sein. Die hiemit vollzogene Verengerung der Gottesreichsgedankens (s. oben Seite 177) geht so Hand in Hand mit einer Erweiterung des Kirchenbegriffs, welche den von Jesus selbst ihm angewiesenen Rahmen nothwendig sprengen muss. Diese Tendenz erreicht ihren Culminationspunkt insbesondere in den Gefangenschaftsbriefen, zumal in der Epistel an die Epheser, welche in der starken Betonung der schlechthin universalen Abzweckung der ἐκκλησία der nachmaligen katholischen Identificirung von Kirche und Reich Gottes unverkennbar erheblichen Vorschub leistet. Treten wir indessen der Sache im Einzelnen näher, so finden wir besonders bei *Paulus*, dessen Ecclesiologie die meist ausgebildete ist, die ἐκκλησία durchweg definirt als den einheitlichen Bestand (als Gesammtgemeinde wie als lokale Einzelgemeinde)[1]) der „in Christo Geheiligten" oder „berufenen Heiligen", (I Cor. 1,2; Rœm 1,7 etc.) d. h. der durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus Gerechtfertigten, von dem Geiste Christi Erfüllten (I. Cor. 3,16; Ephes. 2,21 f.). Dass dieses Attribut der „Heiligkeit" nicht in aktuellem, sondern in potenziellem Sinne zu verstehen sei, dass es also nicht ohne weiteres als Bezeichnung sündloser Vollkommenheit auf die jedesmalige empirische Kirchenzuständlichkeit übertragen werden dürfe, das ist unter uns allzu bekannt und anerkannt, als dass wir es eingehender zu begründen nöthig hätten. Ueberhaupt aber erfordert das Interesse unserer Arbeit zunächst weniger die Hervorhebung der idealen Seite der Kirche als vielmehr der Beleuchtung der empirisch-kirchenorganisatorichen Verhältnisse des gemeindlichen Lebens jener paulinischen Zeit. In

[1]) In den ältern Briefen Pauli scheint die Bedeutung der ἐκκλησία als Lokalgemeinde, als Versammlung der Gemeindeglieder, wie sie an einem bestimmten Orte sich zusammenfindet zu überwiegen (I. Cor. 11.18; 14.28; Rom. 16,5 etc.). Beachtenswerth ist, dass I. Cor. 14.4 der Ausdruck die gottesdienstliche Versammlung bezeichnet, ebenso wird Hebr. 12.23 die ἐκκλησία der Erstgeborenen als „Festversammlung" dargestellt.

der That gibt uns nun über den im Unterschied zu dem gemeinschaftlichen in diesen Merkmalen sich äussernden *anstaltlichen* Character der Kirche die apostolische Literatur ganz genügenden Aufschluss. Findet sich nämlich schon bei Jesus selbst namentlich in dem zweiten seiner Aussprüche über seine ἐκκλησία die Nothwendigkeit einer gewissen, auch äusserlich zu Tage tretenden Organisation vorausgesetzt — wenn auch natürlich nur in sehr allgemeinen Umrissen — so musste bei Herausbildung einer eigentlichen Christengemeinde von grösserem Umfang in Folge des Pfingstereignisses und sodann in noch höherem Grade bei der fortschreitenden Gründung stets neuer Gemeinden das natürlich-sittliche Bedürfniss der Ordnung und im Speciellen besonders auch der zweckmässigen Leitung der Neophyten die bestimmte Etablirung fest umgrenzter gemeindlicher Institutionen wie fixer Beamtungen u. dgl. mehr stets dringender erheischen[1]). So war z. B. der erste gemeindliche Akt, den die junge jerusalemitische Gemeinde vorzunehmen hatte, die Wahl eines Apostels an Stelle des Judas. Sodann gibt die Acta VI, 1—8 berichtete Wahl von Armenpflegern höchst interessante bezügliche Aufschlüsse, weil diese Erzählung uns namentlich einen Einblick gewährt in die eigenthümlichen Motive, die solchen Gemeindeaktionen gemeiniglich zu Grunde liegen mochten. Bei Paulus sodann motivirt sich die Nothwendigkeit und Berechtigung der Abstufung von Kirchenämtern durch die individuell charismatisch verschieden geartete Ausstattung der Gemeindegenossen (I. Cor. 7,7; Röm. 12,6; Ephes. 4,7 etc.). Insbesondere aber geben die Pastoralbriefe in lehrreichster Weise zu erkennen, wie fest gewisse kirchenamtliche Normen besonders eben in Handhabung bestimmt fixirter gemeindlicher Officien bereits dem damaligen kirchlichen Bewusstsein sich eingeprägt hatten. Ohne nun die nicht hergehörige Aufgabe der Aufstellung einer Theorie über die Genesis des Kirchenregiments resp. der Kirchenbeamtungen mit in den Kreis unserer Untersuchung ziehen zu wollen, muss uns doch daran gelegen sein, wenigstens die den einzelnen Aemtern zugewiesenen Funktionen ganz kurz zusammenzustellen, in dem sich daraus wichtige und interessante Rückschlüsse auf das Wesen und die diesem Wesen eigenthümlich zukommenden Lebensfunctionen der Kirche selbst, soweit sie in der apostolischen Literatur zur Darstellung gelangen, ziehen lassen; dabei handelt es sich überwiegend um die Entscheidung darüber, ob jene Functionen wesentlich religiöser oder etwa auch sittlicher Art seien; das aufgefundene Resultat wird weiter nicht ohne Einfluss auf die Beantwortung der Frage bleiben

[1]) Schmidt: „Die Kirche“ 1884 Seite 41: „So wenig der Kirche eine bestimmte Organisation als Existenzbedingung mitgegeben ist, so sehr sie dadurch von dem alttestamentlichen Gottesvolke sich unterscheidet, so liegt ja doch schon in den Stiftungen (Predigt der Worte, Taufe, Abendmahl), um welche und durch welche sie sich sammeln, die von Gott selbstgestellte Aufgabe einer gewissen Organisation. Als σῶμα Χριστοῦ muss die Kirche auch die äussere Form eines Organismus annehmen.“

können, ob auch nach apostolischer Anschauung die Kirche in erster Linie specifisch Cultusgemeinschaft sei oder nicht. Wir hätten in dieser Hinsicht abgesehen vom *ἀπόστολος* insbesondere den Bezeichnungen *διδάσκαλος*, *κῆρυξ*, *εὐαγγελίστης*, *προφήτης*, *διάκονος*, *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* nachzugehen.[1]) Unter diesen repräsentiren die vier erstgenannten ganz zweifellos das *cultisch-didaktische* Moment des gemeindlichen Verbundenseins. Was sodann die Episkopen und Presbyter betrifft, so sind wir nach allen bezüglichen Untersuchungen berechtigt, ihnen die Ausübung vornehmlich der *regimentlichen* (kybernetischen) Funktion innerhalb des ekklesialen Verbandes zuzuschreiben. Noch grösseres Interesse nimmt für uns endlich die Bestimmung der Thätigkeit des *διάκονος* in Anspruch. Er ist (I. Tim. 3,8, 12. Phil. 1,1) der Helfer = derjenige, welcher den Episkopen resp. Presbytern helfend zur Seite tritt. Col. 4,7; Eph. 6,21 etc. Namentlich die so interessante Stelle Act. 6, 1—4, hat nun aber schon oft zu der irrigen Meinung verführt, der Diakonat habe zu seiner regelmässigen Wirkungssphäre nur die social-charitative Thätigkeit der Armen- und Krankenpflege mit Ausschluss jeglicher specifisch cultischen oder didaktischen Bethätigung gehabt. Allein nicht nur ist dort Vers 4 auch von einer *διακονία τοῦ λόγου*, welche den Aposteln zufällt, die Rede, nicht nur findet sich überhaupt der Name *διάκονος* selbst auf die dort erwählten Armenpfleger direkt gar nicht übertragen, sondern wir sehen auch zwei der Erwählten, den Stephanus und Philippus bald als Evangelisten neben und für die Apostel auftreten: Acta 6,8 ff.; 8,5 ff. Die *διακονία* ist überhaupt das Amt in der christlichen Gemeinde rücksichtlich der demselben aufgetragenen, den Andern dienenden Arbeit und zwar auch als Gattungsbegriff alle Zweige desselben umfassend. Rom. 12,7; Ephes. 4,12; I. Tim. 1,12; II. Cor. 6,3; 4,4. Die gewöhnliche Auffassung der Diakonie als des ausschliesslich incharitativer Hinsicht thätigen Gemeindeamtes ist also eine nicht schriftgemässe und insofern missbräuchliche. Der Diakon ist nach neutestamentlicher Auffassung ganz einfach der Helfer in *allen* irgend denkbaren kirchlichen Thätigkeitsformen; dass er namentlich auch didaskalisch wirkte, zeigt sich darin, dass die dazu erforderliche Eigenschaft von ihm verlangt wird. I. Tim. 3,8—13.

Aus dieser übersichtlichen Einzelbestimmung der neutestamentlichen Gemeindebeamtungen geht nun mit völliger Evidenz hervor, dass unter den der *ἐκκλησία* eigenthümlichen, ihrem eigentlichen Wesen adäquaten Lebensfunktionen nach apostolischer Betrachtungsweise das *cultisch-didaktische* Moment den weitaus ersten Rang einnimmt *und dass das kirchliche Leben ganz überwiegend als Gottesdienstgemeinschaft erscheint.* Auf ganz das nämliche Resultat führen

[1]) Die verschiedenen Gnadengaben sind übrigens als freie Gaben zunächst an kein bestimmt umgrenztes Amt gebunden. Vgl. über diesen Punkt insbesonders die lichtvollen Auseinandersetzungen bei Beyschlag: „Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments". Harlem 1874.

uns aber ausserdem noch andere Erwägungen, welche sofort anschliessend hier wohl am besten ihre Stelle finden mögen. Ist nämlich der Cultus seinem Wesen nach die solenne, äusserliche Darstellung des gemeinsamen innern religiösen Glaubens und Lebens als feierliche Action der gläubigen Gemeinde und nimmt demgemäss die rühmende Verkündigung der Heilsthaten Gottes darin die erste Stelle ein, so erscheint die Totalatmosphäre des gesammten Neuen Testaments von diesem Element in allen Partien in reichstem Masse durchtränkt. Kaum findet sich ein Blatt desselben, worauf nicht in irgendwelcher wenigstens allgemeinen Weise gerade auf diese Seite gemeindlichen Verbundenseins auf's nachdrücklichste Rücksicht genommen wäre. Und daneben fehlt es keineswegs an Stellen, die in solenner Weise gleichsam ex professo diesem Thatbestand einen höchst gewichtigen Ausdruck verleihen. Schon die Aussendung der zwölf Jünger durch den Meister, in welcher wir die ersten Schritte zur Herausbildung einer eigentlichen Messiasgemeinde zu erkennen haben, ist begleitet von der bestimmten Weisung, zu predigen (*κηρύσσειν*, Mc. 3,14 par.) und die letzten Worte des zum Himmel Fahrenden an seine Jünger sind gleichfalls ein Hinweis auf die zukünftige „Zeugenschaft" derselben. Hat so ja schon die Untersuchung der Auffassung der *ἐκκλησία* nach der Absicht Jesu uns jene als vor Allem aus das religiöse, speciell das cultisch-poimenische Moment umschliessend gezeigt, so ist nun auch die apostolische Literatur dessen so voll, dass unter ausdrücklicher Verzichtleistung auf eine irgend an Vollständigkeit grenzende Aufzählung hier nur sozusagen im Vorbeigehen einiges hergehörige erwähnt werden kann. Vor Allem aus ist geschichtlich zu constatiren, dass das erste Gemeinschaftsleben der Jünger nach Christi Himmelfahrt nach Acta I,14 nur die Form von Gebet und Anbetung getragen hat; dazu traten später nach der Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingsttage in dem „Bleiben in dem Lehrunterricht, im Brodbrechen und in der Gemeinschaft" gleichfalls eigenthümlich *cultische* Momente hervor (Acta II, 42. 46; vgl. 12, 5). Ebenso können die *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον* (Rom 16,5; Col. 4,15; Philem. 2) unmöglich etwas anderes als cultische Privatversammlungen gewesen sein. Als unseres Erachtens höchst bedeutsam verdient in dieser Hinsicht besondere Beachtung die Stelle Col. I, 24. 25, in welcher der Apostel die Funktionen aufzählt, die ihm in seiner Qualität als *διάκονος τῆς ἐκκλησίας* eigenthümlich sind: ihr *Diakon* — erklärt er da — sei er geworden gemäss der Verwaltung Gottes, die ihm verliehen ward bei den Colossern, in's Werk zu setzen das Wort Gottes, das zuvor verborgene, jetzt aber geoffenbarte Geheimniss, nämlich Christus unter ihnen, den wir verkünden, jedermann ermahnend und jedermann unterrichtend in aller Weisheit, damit wir jedermann darstellen vollkommen in Christo: lauter kultisch-seelsorgerliche Actionen, vermittelst deren er auf die Colosser einwirkt. „Und wenn neue Gemeinden gestiftet wurden, [1]) so ist es nicht etwa die Menschen-

[1]) Dorner: Kirche und Reich Gottes pg. 25.

liebe, sondern es ist die Predigt von Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, es ist der neue religiöse Glaube, um den sich die Einzelnen zu einer Gemeinde schaaren und den sie im Cultus zur Darstellung bringen. Ueberall, wo Gemeinden entstanden, war es das neue Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott, war es die Predigt Christusgläubiger: „Lasset Euch versöhnen mit Gott", um welche sich dieselben sammelten. II Cor. 5, 20; 4, 5; vgl. I Cor. 14, 4. 5. 12. 19. 26. Und die gemeinsamen Cultusversammlungen waren durchaus der Mittelpunkt für das Gemeindeleben (Acta I, 14; I Tim 3, 15, I Petr. 2, 9); alle weitere Bethätigung des Gemeindelebens ist erst von diesem Kerne ausgegangen." Nichts anderes als die religiöse Erbauung der Gemeinde ist nach Paulus der Zweck aller Charismen I Cor. 14, 26. Vgl. Apoc. 7, 15; 22, 3. 4. Endlich ist zu beachten, wie auch hier wieder durchweg die cultischen Akte der Taufe und des Herrenmahles neben der Verkündigung des Gotteswortes die constitutiven Grundlagen der gemeindlichen Gliederung ausmachen. Erwähnung verdient in dieser Hinsicht insbesonders I Cor. 11: Die daselbst geforderte Trennung der Abendmahlsfeier als spezifisch cultisch-kirchlicher Handlung von den Agapen als Bethätigung der brüderlichen Gemeinschaft setzt als ursprünglich die Sitte vorherigen Verbundenseins dieser beiden Momente voraus, die jedoch zu die besondere Dignität der Stiftung Jesu verwischenden Missbräuchen Anlass gegeben hatte, wesshalb Paulus nun jene Sitte überhaupt für unpassend und unstatthaft erklärt. Unser Interesse nimmt dieser Vorgang hier namentlich desshalb in Anspruch, weil er uns deutlich zeigt, dass die allmählige Herausbildung auch nur einigermassen complicirterer Verhältnisse das anfänglich unvermittelt naive Beieinandersein von religiös-cultischen und ethisch-activen Zuständlichkeiten nicht länger erträgt, sondern von selbst zur Auseinanderreissung der mehr oder weniger heterogenen Bestandtheile führt. Nach alledem müssen wir mit *Dorner* dabei beharren, dass „es die *religiöse* Energie des mit Gott versöhnten Bewusstseins, der auf Grund der Versöhnung in den Seelen wirkende göttliche Geist gewesen ist, welcher in den ersten christlichen Gemeinden als *Cultusgemeinschaften* eines neuen Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit sich einen durch die von ihm beseelten Subjekte mitbedingten Ausdruck gegeben hat."

Allerdings darf nun diese Behauptung nicht etwa in dem ausschliesslichen Sinne verstanden werden, als beschränke sich die Thätigkeitssphäre der ἐκκλησία im Sinne der Apostel rein und ganz *nur* auf dies cultische Moment; dieses ist zwar auch nach der apostolischen Betrachtungsweise unter allen Umständen im Grunde das Primäre; doch aber müssen wir ja — wie bereits oben angedeutet — eine Abweichung in der Fassung des Kirchenbegriffs von Seite der Leiter der Urchristenheit von der bezüglichen Intention Jesu gerade in der Thatsache erkennen, dass Hand in Hand mit der rasch fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung zu jenem ursprünglich bloss *gottes-*

dienstlichen Charakter der ἐκκλησία schon bald ganz anders geartete *sittliche* Bethätigungsaktionen hinzutreten und mit ihm in Eins zu verschmelzen gesucht worden sind. *Während aber diese letzteren in allen denkbaren Formen der Ausübung christlicher Bruder- und Nächstenliebe nach der dominirenden Autorität Jesu unter der Potenz der Reichgottesidee als Bethätigung des Reichgottessinnes d. i. der Reichsgerechtigkeit stehen sollen, wird hier ihre Einreihung in den Rahmen des gemeindlichen* respective *kirchlichen* Verbandes allmälig vollzogen und so erscheint nun die dem Sinne Jesu gemässe Abzweckung des sittlichen Reichgottesgedankens auf Herausgestaltung eines universal menschheitlichen Liebesbundes durchweg als von der der spezifisch-religiösen gleichwerthig geachteten *sittlichen* Arbeit der *Kirche* zu leistendes Produkt. Mithin kann nicht verschwiegen werden, dass der schlechthinige Universalismus der Reichgottesidee in dieser Rücksicht eine Einengung auf den Gesichtspunkt der Gemeinde erleidet, deren Genesis zwar sehr begreiflich ist, weil sie nach Massgabe der obwaltenden historischen Verhältnisse als geradezu unumgänglich sich erweisen musste, welche doch aber kaum die schlechthin gültige Norm für die Regelung der Kirchen- und Reichgottesbeziehungen abgeben darf. Allerdings unterliegt ja das geschichtliche Verständniss dieses Vorgangs durchaus keinen Schwierigkeiten. Denn in der That bietet sich für jene erste Zeit der Urchristenheit, in welcher der missionirende Expansionstrieb des Christenthums in erster Linie nur in der möglichst ausgebreiteten Gewinnung und Befestigung wenn auch kleiner, daher aber um so fester in sich geschlossener Gemeindeganzen ein Genüge finden konnte, thatsächlich keine andere Möglichkeit dar als die, dass die Effectuirung der christlichen Liebesgesinnung ganz vornehmlich in den durch den Umfang der *Gemeinde* gesteckten Grenzen sich erschöpfen musste[1]): eine andere von der Gemeindebildung absehende Form der Ausstrahlung des nun einmal nicht bloss individuell, sondern zugleich stets sozial wirkenden christlichen Prinzips ist ja schlechterdings undenkbar. So erklärt es sich allerdings sehr natürlich, dass in diesem Betracht vielfach in erster Linie die sittliche Ausübung der Reichgottesgerechtigkeit in Thaten der Liebe als Mittel zur Gestaltung der gottesdienstlichen Gemeinden erscheint.

Suchen wir indessen die abstracte Art dieser Behauptungen durch Nachweisung einiger concreter Vorfälle zu erläutern, so lässt uns schon von Anfang an die Actor. II. 43 ff., IV. 32 sich findende Schilderung des urchristlich gemeindlichen Lebens mit seinem eigenthümlichen Socialismus oder Communismus nicht in Zweifel darüber, dass dasselbe auf die blosse Kultusgemeinschaft sich keineswegs beschränkte. Weiter bietet uns dann namentlich die schon mehr wie

[1] Ritschl.: Rechtfert. u. Vers. II. pg. 399: Die von den Aposteln gegründeten Gemeinden, welche in dem Bekenntniss Gottes als des Vaters und Jesu als des Christus zusammentraten, waren zunächst darauf hingewiesen, dass ihre Glieder sich auch in sittlicher Beziehung miteinander einlebten u. s. w.

einmal erwähnte Erzählung der Einsetzung von Armenpflegern Actor. IV, 1—8 eine günstige Handhabe zur Illustration des gesagten: indem hier nämlich die klare Erkenntniss der factischen Unmöglichkeit gleichzeitiger Besorgung der centralen Aufgabe der *διακονία τοῦ λόγου* mit der social charitativen Thätigkeit der Wittwen-, Armen- und Krankenpflege von Seiten der Apostel zur gemeindlichen Wahl von eigens zur Ausrichtung der letztern Arbeit bestimmten Beamten führt, haben wir in diesem Vorgang die bewusste Hereinziehung solcher Liebeswirksamkeit in den kirchenamtlichen Organismus zu erkennen; damit erhält von da an, was in Jesu Augen freie Uebung von Reichgottesgesinnung ist, das Gepräge kirchlich geforderter Leistung. Demgemäss erscheint auch bei Paulus die thätige Handreichung (*ἀντιλήψεις*: Hülfsleistungen I. Cor. 12,28; Rom. 12,8; 16,2) die in grösserem Massstabe namentlich in der Aufbringung und Besorgung von Collecten von Seiten der wohlhabenderen, heidenchristlichen Gemeinden zu Gunsten der jerusalemitischen Muttergemeinde sich manifestirte, geradezu als *Gemeinde*pflicht, während dagegen die direkte Begründung all' dieser ethischen Bethätigungen der Liebesgesinnung wider den Nächsten in dem obersten sittlichen Gedanken des Gottesreiches niemals auch nur mit annähernder Deutlichkeit hervorgehoben wird. Thatsache also ist, „dass insbesondere die Verfasser der Briefe des Neuen Testamentes, indem sie für die sittliche Gesundheit der Gemeinden der christlichen Gottesverehrung Sorge tragen, hiezu alle möglichen Beziehungen der Idee des sittlichen Reiches Gottes[1]) gebrauchen, jedoch die principale Bestimmung der gottesdienstlichen Gemeinden zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge behalten und in dieser Hinsicht hinter der Höhenlage des Gedankenkreises Christi zufückbleiben." Andrerseits aber schliesst die zwischen der *ἐκκλησία*, wie Jesus sie bauen wollte, und der *ἐκκλησία*, wie sie unter apostolischem Einfluss nachmals sich gestaltete, in diesem Betracht stattfindende thatsächliche Abweichung im Einzelnen dann doch wieder eine überwiegende Fülle gemeinsamer Berührungspunkte keineswegs aus: einmal nämlich erscheint auch in der apostolischen Auffassung — wie wir gezeigt zu haben glauben — das cultisch-religiöse Moment als das eigentlich für das Wesen der Kirche constitutiv unumgängliche, an welches sich die sogenannten *sittlichen* Funktionen erst secundär anschliessen und sodann stimmen im Weitern die Briefe und die Apostelgeschichte mit den an jenen zweimaligen Gebrauch des Terminus *ἐκκλησία* im Matthäus-Evangelium geknüpften Andeutungen auch insofern überein, als sie die ersten Ansätze von Rechtsordnungen vergegenwärtigen, welche in den Gemeinden nothwendig wurden.

Endlich haben wir als für unsere Frage nicht ganz unwesentlich

[1]) Darunter ist zu verstehen die von mir so genannte anthropologisch-ethische Seite des Reiches Gottes, wonach es der allgemeine Liebesbund christusgläubiger Menschen ist.

in Betracht kommend zum Schluss dieser neutestamentlichen Fundamentirung noch kurz die Stellung der urchristlichen ἐκκλησία zu den übrigen in den Universalorganismus des Reiches Gottes potentialiter miteingeschlossenen sittlichen Grundformen des menschlichen Gemeinschaftslebens einer kurzen Beleuchtung zu unterwerfen: Dieses Verhältniss ist ebenso ein negatives als ein positives. Ein negativ ignorirendes oder geradezu abweisendes zunächst schon im Allgemeinen insofern, als die Kirche auch nach apostolischer Anschauung nicht wie zum Theil jene natürlich-sittlichen Gemeinschaftssphären irgendwelchen natürlichen Motiven und Erwägungen ihr Dasein verdankt, sondern eine schlechthin göttlich gewirkte und mithin von allen sonstigen menschlich-sittlichen Ordnungen dieser oder jener Art specifisch und principiell verschiedene ist; sodann aber kommt dabei neben der durchgehend in der Urchristenheit sich findenden gespannten Erwartung der *nahen* Parusie Christi, welche selbstverständlich den auf die positive Befruchtung irgendwelcher socialer Verhältnisse tendirenden Bestrebungen nur geringen Vorschub leisten konnte, in Betracht, dass die damalige Culturentwicklung unter der Potenz des Heidenthums vielfach eine Bestimmtheit angenommen hatte, gegen welche sich mit geschichtlicher Nothwendigkeit die neue Religion der Liebe von vornherein in scharf negative Opposition gestellt sehen musste. Um so frappanter erscheint nun andrerseits bei solchem Stand der Dinge die Wahrnehmung, dass gleichwohl die epistolische Literatur des Neuen Testaments in anderer Hinsicht eine sichere *Positivitäts*stellung zu gewissen, natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engeren Umfangs ganz unverkennbar statuirt. Insbesondere erscheint — um nur das Hauptsächlichste anzuführen — die *bestehende* heidnische obrigkeitliche Ordnung als göttlich sanktionirt und insofern des Anspruches auf Respekt auch von Seiten der Christusgläubigen durchaus berechtigt. (Vgl. bes. Rom 13,1 f.) Ebenso wird von Seiten der urchristlichen Kirche nichts weniger als die sofortige äusserliche Aufhebung des doch ganz auf heidnischer Basis beruhenden Sklavenverhältnisses erstrebt (vgl. bes. d. Philemonbrief), sondern die Voraussetzung ist allenthalben die, dass die Einwirkung des reinigenden Geistes Christi ganz von selbst, selbstverständlicher Weise von einer allmähligen *inneren* Umwandlung oder Neugestaltung desselben begleitet sein werde. Nichts liegt der Urkirche ferner, als die Anstrebung einer auch nur halbwegs revolutionären Umstürzung der doch so vielfach durch und durch heidnisch tingirten socialen Verhältnisse, sondern nach weitaus den meisten dieser Beziehungen ist es eine keusche Zurückhaltung, deren die Kirche der Apostel gegenüber jenen andersgearteten, aber in ihrer Gottgewolltheit doch trotz mannigfach entgegenstehender empirischer Mängel principiell anerkannten, sittlich natürlichen Gemeinschaftssphären sich befleisst, eine keusche Zurückhaltung, welche mit der nachmaligen katholisirenden Tendenz der absoluten Beherrschung all' jener Organismen durch die anstaltlich etablirte Ecclesia auch nicht den leisesten Schatten

eines Einverständnisses gemein hat, welche gegentheils auf nichts anderes ihr kindliches aber starkes Vertrauen setzt als auf den in allmählig organischem, wenn auch langsamem doch sicherem Fortschritt sich auswirkenden Einfluss des neu in die Welt gesetzten, läuternden und sittigenden Princips des in der ἐκκλησία wirksamen Gottesgeistes selber. Mithin erweist sich auch die apostolische ἐκκλησία in erster Linie als die Erzeugerin und Pflegerin frommer Gesinnung, namentlich religiös-fundamentirter Liebesgesinnung besonders vermittelst der cultischen Bezeugung des gemeinsamen Glaubens und nur insoweit es die Auswirkung solcher Liebe in Werken *charitativer* Art wie Armen- und Krankenpflege unter den Gliedern der Gemeinde betrifft, ist nach obiger Auseinandersetzung eine Ausnahme von dieser sonst allgemein gültigen Regel zu konstatiren, eine Ausnahme, welche zwar, wie gezeigt wurde, als Ausnahme in den damaligen christengemeindlichen Anfangszuständen gar wohl begründet, dennoch aber für die weitere Entwickelung dieser Verhältnisse nicht als normativverbindlich erscheinen darf.

Fassen wir nun aber, wozu uns die umfassende Reichgottesidee im Sinne Jesu nach unserer Darstellung berechtigt, jene bei aller noch so verkehrten Entwickelung principiell doch als gottgewollt anzuerkennenden und zur Durchdringung durch den Gotteswillen veranlagten und bestimmten Formen sittlichen Gemeinschaftslebens unter dem einheitlichen Centralbegriff des Reiches Gottes zusammen, so werden wir — von jener im Grunde incorrecten Einreihung der charitativen Liebesthätigkeit in den ekklesialen Organismus jetzt für den Augenblick absehend — sagen dürfen: Indem die christusgemässe ἐκκλησία sich auf die zur gesegneten Reichgottesthätigkeit in allen nur denkbaren Sphären menschlichen Sociallebens durch cultisch-religiöse Einwirkung vermittelte *Pflanzung* und *Pflege* christlicher Liebes*gesinnung* absichtlich beschränkt, wird sie zugleich durch die bestimmte Erwartung geleitet, dass diese letztere sich aus sich selber dynamisch auswirken werde zur Hervorbringung sittlicher, gottesreichlicher Liebesgemeinschaft unter den Menschen, ohne dass hiezu die direct *kirchliche* Umfassung jener Beziehungen irgend als nothwendig oder wünschbar erscheinen würde.

II. Systematische Exposition.

Nachdem wir in exegetischer oder vielmehr biblisch-theologischer Untersuchung die normativen Grundlinien zu einer richtigen schriftgemässen Fassung des Verhältnisses von Reich Gottes und Kirche aufgefunden haben, darf sich unsere weitere Arbeit auf den einfachen, nunmehr mit leichter Mühe zu vollziehenden Ausbau des damit gelegten Fundamentes beschränken. Ist das Reich Gottes — wie diess aus obiger Darstellung unzweifelhaft hervorgeht — nach biblischer Conception und insbesondere nach der dominirenden und absolute Autorität für sich in Anspruch nehmenden Betrachtungsweise seines messianischen Trägers in der That der Totalorganismus

der unter der Potenz des göttlichen Willens stehenden persönlichen oder sachlichen Daseinsbeziehungen irgend welcher Art, ist es insbesondere nach der in diesem Zusammenhang zumeist in Betracht kommenden Beziehung der in der praktischen Ausübung religiös motivirter, gegenseitiger Liebesgesinnung sich auswirkende Liebesbund zur Gotteskindschaft berufener Menschen, ist weiterhin die Kirche die irgendwie anstaltlich organisirte, sichtbare religiöse Gemeinschaft der Jesum als den Christus Bekennenden und insbesondere cultisch unter gemeinsamem Gebet, Wortgottesverkündigung und authentischer Sacramentsausrichtung in ihm Gott als den Vater Anrufenden, so wird ja nun die consequente Aufweisung der Verhältnissrelationen dieser beiden Grössen ernstliche Schwierigkeiten kaum mehr zu bieten im Stande sein. Schon auf den ersten Blick nämlich geht aus dem bisher Dargelegten mit unabweisbarer Deutlichkeit hervor, dass Reich Gottes und Kirche nach keiner Richtung hin als identische Grössen behandelt werden dürfen und dass die katholische Verhältnissverschiebung, nach welcher die Kirche der irdische Verwirklichungsorganismus oder die adäquate innerweltliche Erscheinungsform des überweltlichen Gottesreiches ist, allen möglichen Anspruch eher als den der Schriftgemässheit erheben darf; vielmehr deckt sich die ihrer Idee nach schlechthin unbegrenzte, universale Reichgottestotalität mit dem engern, allein auf die vermittelst gemeinsamer Gottesverehrung zu erzeugende Hervorbringung religiöser Gesinnungsweise beschränkten Organismus der Kirche so wenig, dass letztere nur die Stellung eines allerdings um des ihr eigenthümlichen Offenbarungscharakters willen vor anderen menschlichen Gemeinschaftssphären principiell privilegirten, immerhin aber innerhalb des Reichsgottesganzen stehenden Gliedes, bestimmter Werkzeuges oder Organs zur Production der Reichsgerechtigkeit oder des reichsgemässen Handelns aus dem Motiv der Liebe beanspruchen kann. Das Verhältniss der Kirche zum Reich Gottes als des Universalschauplatzes zur Bethätigung solcher Gesinnung ist demgemäss in Parallele zu setzen mit demjenigen des Mittels zum Zweck oder der Fundamentirung zum Ausbau oder der Wurzel zum Baum oder auch der Theorie zur praktisch concreten Lebensgestaltung, wobei jedoch die Theorie zu verstehen ist nicht als eine in todten Lehrformeln abstract sich erschöpfende, sondern als eine die concreten Bildungen keimmässig bereits in sich vereinigende, lebensvoll einheitlich in sich zusammenschliessende; mit einem Wort: die Kirche repräsentirt das Moment der befruchtenden und Impulse verleihenden *Potenzialität* und diese hat sich sodann im Gottesreiche auszuwirken als reine *Actualität*. Oder, sofern diese Beziehungsbestimmtheit sich weiterhin illustriren lässt an einer mathematischen Figur, möchten wir das Reich Gottes bezeichnen als einen Kreis, von dessen Centrum, der *Kirche* aus die Radien religiös fundamentirter Gesinnung ausgehen nach allen Richtungen hin bis zur äussersten Peripherie.

Im Allgemeinen dürfte auch das Verhältniss zwischen dem eigen-

thümlich Religiösen und dem eigenthümlich Sittlichen mit dem in Frage stehenden zwischen Kirche und Reich Gottes mannigfache Berührungspunkte aufweisen. Beschränkt sich nämlich das *spezifisch religiöse* Verhalten auf die einfach receptive Aufnahme der in Christo offenbar gewordenen Gnade Gottes des Vaters und findet demgemäss die religiös gerichtete Gemüthsbestimmtheit in dem passiv festlichen Ausruhen im Verkehr der Seele allein mit Gott und mit den Nächsten nur vermöge der gemeinschaftlichen Darstellung dieses inwendigen Glaubenslebens ihr volles Genüge, so reducirt sich ja auch die Aufgabe der *Kirche* nach neutestamentlicher Lehre auf die möglichste Zubereitung ihrer Glieder zu der zu jener Aufnahme des Liebeswillens Gottes erforderlichen Empfänglichkeitsstimmung des frommen Gemüthes durch die anregenden Mittel der gemeinschaftlichen Gottesverehrung und Sacramentsfeier.

Und wie zweitens sodann das eigenthümliche Wesen des *Sittlichen* in der selbstthätig wirksamen Bethätigung jener religiös für sich seienden Grundstimmung in allen denkbaren Beziehungen des äussern Lebens sich erschöpft, so verlangt auch die *Gottesreich*-zugehörigkeit des entschiedensten die kräftige Auswirkung der im Cultus der Kirche als der Geburtsstätte des religiösen Lebens erweckten Liebesgesinnung gegenüber dem Nächsten in allen irgendwie denkbaren Sphären des individuellen wie social menschheitlichen Handelns. Wie aber das Religiöse nicht normaler Gesundheit und Stetigkeit sich erfreut ohne das Sittliche und wie hinwieder das Sittliche, abgelöst vom Religiösen nicht mehr das wahrhaft Sittliche sein kann, so sind auch Kirche und Reich Gottes wechselseitig auf einander angewiesen und nur im Falle von sich gegenseitig bedingender und unterstützender Reciprocitätsstellung wird von einer durch und durch gedeihlichen und gesegneten, den Interessen beider gleich sehr dienlichen Wirksamkeit derselben die Rede sein können. Denn schon ganz allgemein angesehen ist ihnen ja, indem beide ungefähr die nämliche Gemeinschaft christlicher Individuen d. i. die gläubige Gesammtgemeinde zum identischen Subjecte haben,[1]) eine ganz unerschöpfliche Fülle intimster Beziehungspunkte gemeinsam; aber auch im Einzelnen lässt sich ihr gegenseitiges Bedingtsein durch Erwägungen einfachster Art mit Leichtigkeit nachweisen: einerseits nämlich ist es eine unumgängliche Nothwendigkeit, dass sich die Glieder der christlichen Gemeinde in dem sinnenfälligen Gottesdienst der Kirche als Einheit zusammenfinden, damit sie die Anregung und die Direktion zur Gottesreichwirksamkeit empfangen und andrerseits hinwieder kann die Cultusgemeinschaft erst in dem Falle sich wahrhaft gesund und allseitig kräftig entwickeln, wenn ein möglichst ausgebreiteter Reichthum von gegenseitigen Liebesleistungen zu ihrer

1) Es ist irrthümlich, die Kirche, soweit sie sich empirisch als anstaltlich und amtlich verfasste darstellt, an welcher alle, auch die nicht im specifisch christlichen Sinne Gläubigen, rechtlich participiren, mit der im virtuellen und ideellen Sinne gläubigen Gesammtgemeinde zu identificiren.

Erhaltung sich wirksam erweist. Und in diesem Betrachte ist nichts weniger gestattet, als die *kirchliche* Arbeit um ihres bloss präparatorischen, auf die Reichszugehörigkeit hin thätigen Charakters willen zu verachten und gegenüber der gottesreichlichen Activität ungebührlich in Schatten zu stellon; sie ist vielmehr zur Ausrichtung der letzteren ebenso schlechthin unentbehrlich, wie die religiöse Fundamentirung zur sittlichen Bethätigung unumgänglich nothwendig ist und kaum hat die neuere Theologie auf diesem Gebiete eine grössere Verkehrtheit zu Tage gefördert, als jene *Rothe*'sche, wonach einst und wenn möglich bald kommen soll der Tag und die Stunde, da die Kirche als selbständig ihres ureigensten Wesens klar sich bewusste Grösse spurlos verschwinden werde in den fälschlich mit allen Attributen des Gottesreiches ausgeschmückten und aufgebauschten Culturstaat. Nein, ist sie nach dem leitenden Ausspruch Jesu auch nur die Pförtnerin des Himmelreiches, eignet ihr insofern auch bloss dienendes Gepräge, das Gepräge eines Hülfsorgans zur Ausrichtung der Reichgottesgerechtigkeit, so ist sie doch um nichts weniger eine Grossmacht in Magdgestalt und es ist wahrlich ein gut protestantischer Grundsatz, dass auch die Magd an ihrem Orte würdig zu respektiren sei, sofern sie den Platz mit Ehren auszufüllen versteht. Und erscheint die Kirche so auch nur als Mittel zum Zweck, so ist sie doch mindestens ein unerlässlich *nothwendiges* Mittel und die in Liebeserweisungen sich erschöpfende Gottesreichsgerechtigkeit muss stärkend und läuternd auf sie zurückwirken. Aber freilich: so lange nur wird die Magd an ihrem Platze respectirt, als sie bescheidentlich der Schranken ihres Rechtes sich bewusst, nicht sich aufwerfen will zur stolzen Herrin und so wird auch die Kirche den Anspruch auf absolute Stellung in unerschütterlich festem Bestande neben dem sittlichen Gottesreich mit wahrhafter, innerer Berechtigung nur in dem Fall zu erheben im Stande sein, wenn sie auf ihre sicher begrenzte, centrale Aufgabe, auf ihr principales Wesen als religiös-cultische Gemeinschaft sich demüthig bescheidet, wenn und insoweit sie nicht vermessen herausgreift in Gebiete, die von Gottes und Rechtswegen ihr nicht gehören. Und so wenig sie in stolzer Abgeschlossenheit und eitler Sichselbstgenügsamkeit, auf das ihr von Gott gewordene Privilegium einseitig sich steifend, die übrigen Sphären des gemeinschaftlich-sittlichen Lebens der Menschheit in Ehe und Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat, Vaterland, Kunst, Wissenschaft und dergleichen mehr von einsam vornehmer Höhe herab kalt pietistisch zu ignoriren sich erlauben darf, so wenig oder vielleicht noch weniger steht es ihr an, als eine alles beherrschende Gebieterin in glorreichem Triumphe, angethan mit der Fürstenkrone weltlicher Macht, theokratisch jene sich als wie Sklaven zu Füssen legen zu wollen. Das eben ist die furchtbare Tragik des römischen Irrthums, dass dort das Eingehen einer fruchtbaren Versöhnung zwischen Kirchenbewusstsein und Culturentwickelung von vorneherein grundsätzlich zur reinsten absoluten Unmöglichkeit gemacht wird durch das so grausam

verhängnissvolle πρῶτον ψεῦδος des schlechthinigen Einsseins von Reich Gottes und Kirche.

Wir aber, die wir Kinder sind der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts, welche den Weg wieder eröffnet und gebahnt hat zu einer freiern und weitern, zugleich aber auch biblisch eminent weit tiefer gegründeten Fassung dieses Verhältnisses, wir können nicht umhin, freudig und gerne mit williger Begeisterung all' jene natürlich bedingten, sittlichen Gemeinschaftsformen ganz ohne Ausnahme — und schienen ihrer einige auf den ersten Anblick auch noch so entlegen — zu erkennen und anzuerkennen als mit gottgewollte und gottgeordnete Schauplätze zur Bethätigung der durch das Medium der Kirche erzeugten Reichsgesinnung und sie so je mehr und mehr heranzubilden in Kraft des allwirkenden Gottesgeistes selber zu Gliedern des Einen grossen Gottesreiches, in welchem der Name Gottes geheiligt wird und sein Wille geschieht für und für. Und wenn die mächtig entgegenstehenden Hemmungen menschlicher Sünde, ja selbst diabolischer Bosheit und tausendfachen Irrthums den kirchlichen und gottesreichlichen Bestrebungen empirisch auch noch so sehr den Sieg streitig machen, so wird desshalb die principielle Idealität jener Auffassung, wonach die ganze reiche Mannigfaltigkeit der Grundformen dieses Lebens beanlagt und bestimmt ist zur Gliedschaft am Gottesreich, auch nicht um ein Jota erschüttert. Der Kirche aber, unserer *evangelischen* Kirche insbesondere, fällt dabei nur *die* allerdings erhabene Aufgabe zu, durch möglichst weithinschallende, kräftig überzeugende Verkündigung des gnädigen Liebeswillens Gottes des Vaters in Jesu Christo, dem Sohne, den *Samen* auszustreuen auf das Ackerwerk menschlicher Herzen und menschlicher Institutionen; die Einheimsung aber der aus solchem Samen erwachsenen, reichen *Frucht* überlässt sie, wenn sie anders sich selber versteht, willig den Andern, überlässt sie willig und neidlos insbesondere den Scheunen der allumfassenden Gottesherrschaft und nichts liegt ihr ferner, als in verkehrter Egoität die Hand schlagen zu wollen über alles, was keimmässig einst von ihr ausgegangen, ihrer Thätigkeit ursprünglich sein Dasein zu verdanken hat.

Indessen wird — wir verhehlen es uns nicht — der hier vorgetragene, wenn auch, wie gezeigt, nichts weniger als schroffe Dualismus von Reich Gottes und Kirche kaum Jedermann zufrieden zu stellen im Stande sein und man wird vielfach geneigt sein, bei aller auf evangelischem Boden grundsätzlich geforderten Anerkennung ihres Unterschiedenseins die beiden Organismen in einen, wenn irgend möglich noch engern Rapport setzen zu wollen, als wir es zu thun vermochten. Mag es nun in diesem Betracht immerhin sein, dass für eine schlechthin ideale Auffassungsweise eine einheitlichere Inverhältnissetzung von Reich Gottes und Kirche eine grössere Befriedigung gewährt, so wird dem gegenüber doch daran erinnert werden müssen, dass wir Menschen in diesem Aeon zur Heraussetzung absolut idealer Zuständlichkeiten nun einmal weder disponirt noch qualificirt sind.

Dereinst aber nach Anbruch der eschatologischen Vollendung wird allerdings in dem transcendenten Aeon das Religiöse und das Sittliche Eins sein und dann wird auch die für die hiesige Ordnung der Dinge in ihrer Unentbehrlichkeit garantirte Kirche ihre Aufgabe erfüllt haben und vom Schauplatz abtreten dürfen und Gott wird sein Alles in Allem auch ohne sie. So lange wir aber hier wallen auf dieser Erde, müssen wir — ganz abgesehen von ihrer Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Schriftlehre, unserer Fassung auch um desswillen entschieden den Vorzug geben, weil sie allein eine für beide Theile vortheilhafte, dem beidseitigen Interesse besser dienende reinliche Grenzregulirung zwischen den beiden Potenzen ermöglicht. Denn so nur lässt sich bestimmteste Klarheit in das Verhältniss ihrer beidseitigen Wesensfunktionen bringen, so nur wird jene bedenkliche Verschwommenheit in Erfassung ihrer beidseitigen Aufgaben vermieden, welche, wie in allen andern menschlichen Lebensgebieten, so auch auf diesem das Grab jeglicher gesunden Entwickelung genannt werden muss. Je schärfer begrenzt aber jede dieser beiden Provinzen auf ihr eigenes, von Gott selbst ihr angewiesenes Operationsfeld sich beschränkt, um so erspriesslicher und erfreulicher werden unter dem Segen von oben die Resultate ihrer Thätigkeit zum Heile der Menschheit sich gestalten, um so kräftiger und energischer werden beide, wo ihre zuvor getrennten Wege sich wieder vereinigen, Hand in Hand in harmonischer Eintracht das erhabene, in letzter Instanz ja beiden gemeinsame Ziel verfolgen können. Wir bleiben also bei unserer Fassung als der beiden Interessen und dem einen, gemeinsamen Interesse zumeist förderlichen und sagen, mit *Lipsius* alles bisherige noch einmal kurz zusammenfassend: Die *Kirche* ist als die specifisch religiöse, d. h. zur Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses bestimmte, vornehmlich durch das Mittel der gemeinschaftlichen Gottesverehrung wirkende, anstaltliche Gemeinschaft die vorbereitende Bildungsstätte zur Gottesreichzugehörigkeit ihrer Glieder. Das Reich Gottes im Unterschied von der Kirche ist dagegen das von der vollkommenen religiösen Idee beseelte oder von dem Geiste Christi regierte *sittliche* Gesammtleben der Menschen überhaupt, insoweit es sich insbesondere in der Herausgestaltung eines universal menschheitlichen Liebesverbandes, in welchem nur nach dem Motive der Liebe gehandelt wird, manifestirt. — Darnach hat sich die Kirche als Sammlungs- und Bildungsanstalt für das Gottesreich nicht selbst wie die römische Theokratie an die Stelle des Gottesreiches zu setzen, wohl aber hat sie durch ihre der Pflege des specifisch religiösen Lebens als solche gewidmete Thätigkeit zugleich eine religiös-sittliche Weltanschauung und Zwecksetzung zu erzeugen, durch welche alle sittliche Arbeit in der Welt zum Dienst am göttlichen Reiche wird. Ohne also unmittelbar in die andern sittlichen Gemeinschaftskreise, Staat, Gesellschaft, Familie, Wissensgemeinschaft u. s. w. eingreifen zu wollen, übt sie mittelbar auch für alle einen nachhaltigen Einfluss aus, so wie hinwiederum letztere influenzirend auf sie zurückwirken.

III. Praktische Consequenzen und Reflexionen.

Erübrigt uns endlich noch die praktische Anwendung der theoretisch aufgefundenen Grundsätze auf die concreten Zuständlichkeiten unserer evangelischen Partikularkirchen, so können wir nicht umhin, in erster Linie die zuweilen sich kundgebende Meinung, als ertheilten so oder anders geartete Erwägungen aus momentanen Zeitconstellationen hervor das Recht, die Aufhebung oder zeitweilige Zurückstellung oder beliebige Modification als wichtig anerkannter thoretischer Maximen und Prinzipiensätze zu beanspruchen, als von Grund aus verkehrt abzuweisen. Indem wir die Kirche in erster Linie als Cultusgemeinschaft erkannt und die theoretische Begründetheit dieser Erkenntniss mehrseitig nachgewiesen zu haben glauben, vermögen bloss temporäre Motive — und würden sie auch mit einem noch so grossen Schein von Berechtigung auftreten — uns in dieser wohl motivirten Ueberzeugung keineswegs mehr zu erschüttern. Handelt es sich demnach in neuerer Zeit in weitern Kreisen um die Frage der Eingliederung socialer Liebeswerke in den amtlich etablirten Volkskirchenorganismus, so lehnen wir sämmtliche dahin zielende Desiderien unserer Ueberzeugung gemäss consequenterweise mit aller Entschiedenheit ab, weil die charitative Liebesthätigkeit keinen Raum findet in dem von uns als biblisch und dogmatisch correct nachgewiesenen Kirchenbegriff im Unterschied von der Reichgottesidee, wonach die Kirche wesentlich als Gesinnung pflanzende und Impuls gebende Cultusgemeinschaft dasteht, während die werkthätige Auswirkung solcher religiös fundamentirten Gesinnungsweise in socialen Unternehmungen der Nächstenliebe unter die Potenz des Reiches Gottes fällt. Und zwar muss — wir wiederholen es — solche Ablehnung der Verkirchlichung socialer Liebeswerke und der innern Missionsthätigkeit unsererseits eine schlechterdings unter allen Umständen grundsätzliche und definitive sein, ganz und gar absehend von allen aus der jeweiligen Zeitlage sich etwa ergebenden Opportunitätsrücksichten. Zugegeben auch, dass die Gegenwart gerade durch wirthschaftliche Fragen mächtig erregt wird und dass vieler Orten das sociale Elend zu einer erschreckenden Höhe emporgewachsen ist, zugegeben auch, dass es heutzutage da und dort in höchst beunruhigender Weise gährt und bereits in vielen Fugen kracht, so ist trotz alledem die Aufgabe der *Kirche* auch heute ganz und gar keine andere, nicht um ein Tüpfelchen eine andere geworden, als sie es seit über 1800 Jahren gemäss des ihr von ihrem Herrn selber gewordenen Auftrags stets gewesen ist und immerdar bleiben wird; vielmehr hat auch im gegenwärtigen Augenblicke die Kirche nichts anderes zu thun — und wahrlich, wenn sie es recht thun will, so hat sie genug daran — als mit den ihr anvertrauten Mitteln der Heilsmittheilung vermittelst cultisch-seelsorgerlicher Rede und Sakramentsspende in die ihr anvertrauten Herzen mit bestem Wissen und Gewissen hineinzusenken den göttlichen Funken reiner, heiliger Liebe zu Gott und den Nächsten. Das Auflodern aber des Funkens zur

hellen Flamme und zum weithin leuchtenden Feuer in praktischen Erweisungen jener Liebe, in positiven Hülfeleistungen jeglicher Art, insbesondere in Armen- und Krankenpflege fällt nicht in die Sphäre der anstaltlich und rechtlich organisirten Kirche, sondern reiht sich ein in die *freie* Thätigkeit des lebendigen Christen, *insofern er ein Bürger des umfassenderen Reiches Gottes auf Erden ist.*

Wendet man aber dem gegenüber ein, dass auf diese Weise die Kirche stets nur die Lehrerin des Volkes bleibe und nicht auch die Freundin desselben werde [1]), so ist darauf zunächst zu entgegnen, dass die so formulirte Fragestellung überhaupt von vorneherein verkehrt ist; denn die Lehrerinstellung der Kirche steht zu derjenigen einer Freundin des Volkes so wenig im Gegensatz, dass sie vielmehr gerade in ihrer Eigenschaft als Lehrerin, sofern sie letzteres wahrhaft ist, stets ohne weiteres *zugleich* die Freundin des Volkes ist. Allerdings sind uns Zeiten bekannt, in welchen die Kirche im Zustand steriler Verknöcherung dem hungernden Volke Steine statt Brod geboten hat. Allein im Ganzen und Grossen wird man zum mindesten um ein halbes Jahrhundert zurückgehen müssen, um mit etwelcher Sicherheit das damalige Vorhandensein einer derartigen Sachlage constatiren zu können. Dagegen darf unseres Erachtens unserer jetzigen Kirche, so wie sie sich seit einigen Jahrzehnten gestaltet hat, bei all' ihren offenkundigen und grossen Schäden das Zeugniss ernstlichen Strebens und freudiger Begeisterung in Lösung der ihr aufgetragenen centralen Arbeit nicht versagt bleiben. Sieht sie sich auch von vielen Tausenden schnöde im Stich gelassen, kann auch das theilweise Sinken ihres Ansehens in den Augen der Zeitgenossen nicht geleugnet werden, so tragen zumeist andere, nicht ausschliesslich, aber doch vielfach ausserhalb ihrer Sphäre liegende Momente die hauptsächliche Schuld daran, und scheint auch der Erfolg ihrer Bestrebungen da und dort nur gering, so ist ja bekanntlich der äussere Erfolg stets nur ein unsicherer Gradmesser für redlich geleistete Arbeit gewesen. Also gerade dadurch, dass die Kirche die getreue und gediegene Lehrerin des Volkes in den Dingen des Heils ist, erweist sie sich als seine wahre Freundin, und sie ist dies nach evangelischer Betrachtungsweise in um so höherem Grade, je weniger sie von der Ambition sich leiten lässt, ausserdem noch etwas anderes sein zu wollen.

Unsere ernstliche Ueberzeugung geht demgemäss dahin, dass sie nur in dem Masse, als sie sich auf ihre centrale, also cultisch-seelsorgerliche Aufgabe beschränkt, im Stande sein wird, die respectvolle Achtung vieler sich zu bewahren und stets mehr zu erwerben, zu deren Hebung und Kräftigung man heutzutage da und dort die *katholisirende* Verkirchlichung von Liebeswerken anrufen zu müssen glaubt; denn wir können uns nicht verhehlen, dass eine grosse Zahl

[1]) So z. B. in dem Referat von Pfarrer Georg Langhans: „Die Aufgaben der Kirche gegenüber den socialen etc. Nothständen" Seite 2.

unserer modern gerichteten Zeitgenossen die Verflochtenheit der kirchlichen Organe in alle möglichen Beziehungen des Lebens, sofern sie mit der Sorge für die Ausbreitung des Heiles in Christo nicht in unmittelbarstem Contacte steht, nicht länger zu ertragen vermag. Doch ist es nicht unsere hiesige Aufgabe, die Wünschbarkeit einer praktischen Durchführung jener neuerlich aufgekommenen Tendenzen einer allseitigen Kritik zu unterziehen, wobei namentlich auf die Vorzüge freiwilliger, aus reinem Herzensantrieb erfolgender Liebesübung vor der amtlich bureaukratisch geordneten hingewiesen werden müsste. Vielmehr haben wir zum Schlusse nur noch zu fragen nach der *uns*, den Dienern oder nächsten Organen der Kirche zufallenden Aufgabe, sofern sie sich der gegenwärtigen Darlegung entnehmen lässt. Und in dieser Beziehung geht aus dem bisherigen die Nothwendigkeit der Beschränkung derselben auf die in weiterem Sinn cultische und seelsorgerische Thätigkeit aufs Klarste hervor. Darnach ist die specifische und im Grunde einzige pastorale Amtssphäre nach dem Vorgang der Apostel die *διακονία τοῦ λόγου* im deutlichen Unterschiede von der *διακονία τῶν τραπεζῶν*.

Nichts liegt uns selbstverständlich damit ferner, als die unsinnige Absicht, dem praktischen Theologen an und für sich die persönliche Berechtigung zur praktischen Ausübung christlicher Liebesgesinnung absprechen zu wollen, wir halten es vielmehr nicht nur unter irgendwie günstigen äussern Verumständungen hinsichtlich charismatischer Begabung u. dgl. m., sondern auf jeden Fall ohne irgend welchen Vorbehalt für pflichtmässig geboten, dass der Geistliche in charitativ-socialer Bethätigung den Gemeindegenossen entschieden vorangehe und sie so durch sein Beispiel zur Nachahmung reize. Allein immerdar wird es nur heilsam und zweckdienlich sein, wenn er sich daran erinnert, dass solches ihm zusteht nicht in Gemässheit seines engern, kirchenamtlichen Characters als Geistlicher, sondern in seiner weitern und freiern Qualität als Bürger des Reiches Gottes, der das lebendige Interesse verspürt, die von ihm in specifisch pastoraler Arbeit gepflegte Gesinnung wohlwollender Liebe gegen Jedermann, insbesondere gegen den in irgend welcher Hinsicht Bedürftigen selbst nun praktisch zu bewähren in vorbildlicher Abzweckung auf die dadurch zu ähnlicher Thätigkeit anzuregenden Glieder der Gemeinde.

Heilsam — sagen wir — und zweckdienlich und nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch bedeutsam wird aber die Erinnerung an diese Partition für den Geistlichen desshalb sein, weil sie ihm stetsfort vor Augen hält, dass *seine* eigentliche Berufsarbeit doch jene *erstere* der Gesinnungs*pflanzung* ist durch das Mittel der kirchlichen Gotteswortverkündigung und Sacramentsausrichtung, des Jugendunterrichtes und der pastoralen Seelsorge, und dass dieselbe gegenüber der letztern unter keinen Umständen jemals vernachlässigt werden darf. Insbesondere aber wird solche Erinnerung heilsam sein und wichtig in einer Zeit, die wie die unsrige an den Geistlichen so mannigfache Anforderungen jeglicher und bisweilen heterogenster Art

zu stellen gewohnt ist, in einer Zeit, in der wie in der unsrigen, die sociale Liebesthätigkeit des Reiches Gottes einen Aufschwung und einen Umfang gewonnen hat, über den der Christ nur die aufrichtigste Freude empfinden kann, in einer Zeit, in der aber damit unzertrennlich verbunden auch unverkennbar im Protestantismus eine Art neuer Werkgerechtigkeit im Aufblühen begriffen ist, in einer Zeit, in welcher hundert von zwar der herzlichsten Wohlmeinenheit entsprungenen christlichen grössern Werken und kleiner Werklein alle Tage einander oft in peinlicher Weise Concurrenz machen, in einer Zeit, in der so das unablässige Entstehen stets neuer Verbindungen zur Abhülfe socialer und sittlicher Schäden und das fortwährend noch zunehmende Hervortreten stets anderer Bedürfnisse eine zuweilen geradezu heillose Kräftezersplitterung zur verhängnissvollen Folge hat. In einer solchen Zeit liegt fürwahr die Gefahr gerade für den eifrigen Geistlichen ungemein nahe, in unheilvoller Weise seine erste und nächstliegende Aufgabe, die Predigt des Evangeliums im öffentlichen Gottesdienst der Kirche und was daran unmittelbar sich anschliesst, zu verkennen und als von bloss secundärer Wichtigkeit gegenüber der socialen Reichsthätigkeit in Schatten zu stellen. Uns aber drängt es angesichts solcher Gefahr kräftig zu rufen: Davor bewahre Gott in Gnaden uns allesammt und unsere werthe Kirche! Mag ja meinetwegen die unermüdliche Steigerung und Ausdehnung der innern Missionsthätigkeit in gegenwärtiger Zeit als eine noch so dringende Nothwendigkeit sich erweisen — wir wünschen ihr von Herzen alles Glück und Gottes reichen Segen zu ihrer schönen Aufgabe — mag meinetwegen die so beklagenswerthe Thatsache der Entfremdung vieler Tausender von Kirche und Reich Gottes die Auffindung ganz neuer Methoden der Massenevangelisation mit gebieterischem Zwange erfordern — wir haben schlechterdings nichts dawider einzuwenden, sofern sie wirken im Geiste des Evangeliums; aber *uns*, die *wir* Diener sind unserer *Kirche*, uns erwächst mit dem allem und trotzdem allem im Grossen und Ganzen durchaus keine andere Aufgabe, als die, auch fernerhin mit bestem Wissen und Gewissen zu predigen das angenehme Jahr des Herrn und auf solche Weise zugleich in genauer Beobachtung der cura generalis wie specialis an Gesunden und Kranken einzupflanzen in die Herzen die Liebes- und Gerechtigkeitsgesinnung des Reiches Gottes. Und wahrlich: Wenn ein Jeglicher unter uns diesem unserem capitalen Berufe nachkommen will mit *ganzer* Treue und unter Aufopferung *aller* Kräfte, dann wird insbesondere noch in dem Fall, wenn damit zugleich die ganz unerlässliche Fortbildung in der Wissenschaft der Kirche, in der Theologie in den Dienst dieser Aufgabe gestellt wird, die ihm überhaupt zur Verfügung stehende Zeitspanne in einer Weise ausgefüllt, welche unter im übrigen normalen Verhältnissen von selbst die ausgebreitete *διακονία τῶν τραπεζῶν neben* der sorgfältig ausgeübten *διακονία τοῦ λόγου* [1]) zur reinen Unmöglichkeit macht. Nicht einem faulen Quie-

[1]) Nach Analogie von Act. VI, 5.

tismus, nicht einem seichten Schlendrian in längst ausgefahrenen Geleisen, nicht einer rationalistisch hausbackenen Auffassung des geistlichen Amtes möchten wir damit auch nur im geringsten das Wort reden; wir stimmen vielmehr aus vollstem Herzen ein, wenn der Dichter der Herrenhutergemeinde mehr wahr als poetisch schön sagt:

Wir wollen es gerne wagen
In unsern Tagen
Der Ruhe abzusagen
Die 's Thun vergisst.
Wir wollen nach Arbeit fragen,
Wo welche ist;
Nicht an dem Amt verzagen,
Uns fröhlich plagen
Und unsere Steine tragen
Zum Baugerüst!

Aber als amtlich geordnete Diener der *Kirche,* in diesem *uns* nun einmal ganz spezifisch gewordenen Berufe, sorgen *wir* an *unserem* Theile für das Kommen und das Wachsthum des Reiches Gottes auf Erden am besten und erfolgreichsten dann, wenn wir vor allem aus nur treu, dann aber auch ganz und gar treu und sorgfältig sind in der cultisch-seelsorgerlichen Verwaltung und Ausrichtung des der Kirche von ihrem Herrn von Anbeginn anvertrauten Schatzes, der da nichts anderes ist als das uralte und ewig junge Wort Gottes, d. h. sein in Christo offenbar gewordener Gnadenwille zu unserer Seligkeit. Andere Aufgaben sind in dem grossen Reichgottesorganismus *andern* Organen zu Theil geworden, *uns* aber diese und keine andere; wenn wir in *ihr* nur fest uud treu erfunden werden, dann wird dereinst auch auf uns etwas zurückstrahlen von dem herrlichen Glanze der der Gemeinde von ihrem Herrn gegebenen Verheissung: Die Pforten des Hades sollen sie nicht überwältigen!

Darstellung und Kritik der Versuche einer auf Egoismus gegründeten Ethik.

Von *U. Bretschger,* Pfarrer in Buchs (Kt. Zürich.)

Wenn nicht blos die Behandlung und Ausführung dieses Themas der Entschuldigung von Seiten des Verfassers und der Nachsicht des Lesers, sondern schon die Wahl der Begründung bedarf, so dürfte erwähnt werden, dass es eines derjenigen ist, welche die asket. Gesellschaft des Kantons Zürich während mehrerer Jahre auf ihren Verzeichnissen hatte. Nicht bloss dieser Umstand, sondern auch eine Reihe anderer Erscheinungen lassen uns die Ueberzeugung gewinnen, dass die mit dem Thema intonirten Anschauungen, Denk- und Gesinnungsweise in der geistigen Atmosphäre unserer Zeit liegen. Lässt sich doch kühn behaupten, dass mit den socialen Fragen gegenwärtig zugleich

überhaupt die ethischen im Vordergrunde stehen und auf diesem Gebiete ein heftiger Kampf wogt, dem auch wir nicht ferne bleiben dürfen, in dem wir, wenn es noch nicht geschehen ist, über kurz oder lang Stellung nehmen müssen. Sie ist uns als Theologen allerdings von vorneherein ziemlich klar angewiesen; wir kennen im grossen Ganzen die Gegensätze. Das Bewusstsein, die Erkenntniss, dass es wie für den Christen, so für den Geistlichen noch viel mehr Grenzlinien und Marksteine gibt, über die hinaus er nicht gehen darf, wenn er nicht zu sein aufhören will, drängt unwillkürlich auf die eine Seite; aber jede Ueberzeugung, wenn ihr irgend ein Werth zukommen soll, bedarf der Begründung. Der beste Soldat ist nicht der, der köstliche, glänzende Waffen hat, sondern der, welcher weiss, wozu er sie hat, wie er sie zu Angriff und Vertheidigung gebrauchen muss, in beidem geübt und tüchtig ist. Um es klar zu machen, welch' hohe Bedeutung der Ethik nicht sowohl nach ihrem systematischen Ausbau, ihrer Entfaltung in einzelne Begriffe, ihrer Beziehung auf einzelne Lebensgebiete, als vielmehr nach ihrer Begründung und Stellung zur Religion zukommt, darf ich nur erinnern an die Verhandlungen der Lehrersynode des Kantons Zürich vom Jahre 1877 (Proposition und Reflexion über Volksschule und Sittlichkeit).

Da die in den beiden Referaten geäusserten Ansichten nicht ohne Interesse sind, sondern als Beitrag zur Kenntniss der auf Egoismus basirenden Sittenlehre, als kurzer Abriss derselben gelten dürfen, so können wir es uns nicht versagen, einzelne hier einschlägige Gedanken herauszuheben. Sie charakterisiren nicht allein möglichst getreu Grundlagen, Zug und Wesen einer solchen Moral, sondern lassen in aller Deutlichkeit auch die Ziele, die Consequenzen erkennen.

Nach der Ansicht der Proposition ist es nicht Sache der Schule, in erster Linie das Herz, Gemüth zu bilden, sondern den Verstand. Vorbedingung eines selbstständigen, sittlich guten Verhaltens ist eine tüchtige Verstandesbildung. Der Mensch ist Egoist; er hat bei all' seinem Thun in erster Linie sein eigenes Wohlsein im Auge. In den kleinern und grössern Gemeinschaften, in denen wir leben, in Familie, Gemeinde, Staat kann aber der Einzelne nur dann wahrhaft glücklich sein, wenn die Andern in seiner Nähe nicht unglücklich sind. Durch unsittliches Handeln macht er sich oder Andere unglücklich. In letzterem Falle schadet er dem Ganzen und damit sich selbst wieder. Die aufgeklärte und entwickelte Vernunft fordert von Jedem und gerade vom Egoisten die Tugenden des Gemeinsinns und der Vaterlandsliebe. Der verständige Egoismus verlangt in der Verwaltung des Gemeinwesens Gerechtigkeit und Gleichberechtigung Aller, wie sie in der consequent ausgebildeten reinen Demokratie zur Wahrheit werden müssen; die Humanität ist nur eine Consequenz des vernünftigen aufgeklärten Egoismus.

Der Reflectent führt, weil ihm der Egoismus doch nicht ausreichend schien, alle Erscheinungen des Geisteslebens zu erklären und

kleinere oder grössere Gemeinschaften zu bilden, die darwinsche Theorie vom angebornen socialen Triebe in's Feld, der im Menschen als Bedürfniss zur Geselligkeit, als Mitgefühl, Familiensinn, Liebe zum Volke etc. sich kundgibt. Er fasst seine Ansichten zusammen in die Sätze:

1. Der ursprünglichste und mächtigste Trieb von Mensch und Thier ist der Selbsterhaltungstrieb oder Egoismus. Daraus differenzirt sich als selbstständiger Trieb der sociale Instinkt.
2. Das sittliche Verhalten ist eine praktische Forderung des Zusammenlebens der Menschen. Die Laster sind Ausartungen des Egoismus, die Tugenden sind Erzeugnisse des socialen Instinkts.
3. Gewissen und Gerechtigkeitsgefühl sind dem Menschen nicht angeboren, sondern Produkte der Erziehung.
4. Die Willensfreiheit in ihrer gewöhnlichen Auffassung ist eine Täuschung.

Derartige Ansichten finden sich in unsern Tagen nicht vereinzelt, etwa nur bei Vertretern darwinscher Lebensanschauung; sie sind bereits in weitern Kreisen gangbar geworden und werden leicht als das Kennzeichen einer höhern und von dem Einfluss der Religion und Kirche unabhängig gewordenen Bildung, einer freien, tapfern und ungeheuchelten Sinnesweise ausgegeben und anerkannt. Sie finden ihren Weg in die Herzen der Jugend wie in die Gemüther der Erwachsenen, wie sich andererseits in ihnen der Wellenschlag einer Geistesströmung deutlich verräth, die schon dem Alterthum bekannt war, an deren Wucht die antiken Staaten zu Grunde gegangen, die als Unterströmung die Entwickelung der christlichen Kirche begleitet hat, zu allen Zeiten bis auf den heutigen Tag dem Beobachter erkennbar ist: es ist das der Egoismus, die Selbstsucht, die ausschliessliche Beziehung des menschlichen Wollens und Begehrens auf das eigene Selbst im Gegensatze zu dem Gehorsam und der Liebe, die der Mensch seiner anerschaffenen Bestimmung gemäss Gott, seinem Herrn, schuldig ist. „Sie ist der Keim sündiger Entwickelung, wie Paulus Röm. 1, 21 ff. sie zeichnet.[1]) Diese Entwicklung kann wiederum zwei scheinbar divergente, in Wirklichkeit sich tausendfältig kreuzende und in einander übergehende Wege einschlagen: Den der sinnlichen Genusssucht und den des geistigen Hochmuths.“ „Der Genusssüchtige,“ äussert sich Karl Burger in seinem Artikel über Selbstsucht in Herz. Realencyklopädie, der bereits obige Definition entnommen ist, „jagt der Glückseligkeit nach, indem er die Welt, soweit er es vermag, seinem Selbst unterwirft, aneignet, ihre Güter und Freuden aus- und durchkostet. Die äusseren Hindernisse, die er dabei findet, strebt er rücksichtslos zu überwinden. Hier entspringt der vielgenannte „Kampf um's Dasein“, auf welchen eine neuere

[1]) Herzog. Realencyklopädie. 2. Auflage. Band 14. Artikel Selbstsucht. Seite 66 und 67.

Weltanschauung die gesammte Geschichte der Menschheit, die ganze Erscheinung des menschlichen Lebens zurückführen will. Der geistige Hochmuth sucht seine Befriedigung in vermeinter geistiger Vollkommenheit. Wissensstolz, Herrschsucht sind seine Impulse. Er dünkt sich hoch erhaben über die kleinen und niedrigen Genüsse der sinnlichen Natur, er verachtet den Leib und seine Bedürfnisse. Wie nun aber der Genussmensch nicht ohne Hochmuth ist, dem Gewissen und dem Gesetze trotzend eine Theorie zur Rechtfertigung seiner Sinnenlust sich bildet, so erleidet der geistige Hochmuth oft gerade in seinen entschiedensten Vertretern die schmählichsten Niederlagen." Es liegt im Wesen des Egoismus und wird auch durch die Erfahrung zur Genüge erhellt, dass die auf ihm beruhende Moral atheistisch, religionslos ist und sein muss. Mit eben dem Rechte lässt sich auch sagen, dass umgekehrt die religionslose Moral, ob sie es haben will oder nicht, den Selbsterhaltungstrieb oder irgend etwas anderes zum Ausgangspunkt macht, in den Egoismus, in das bellum omnium contra omnes ausmündet; sie wird trotz allen Sträubens vom Strome der Gedanken erfasst, muss seinem Laufe folgen und kann mit allen Windungen doch ihrem Schicksal nicht ausweichen, durch die Consequenz der Logik sowohl, wie die Thatsachen des inneren und äusseren Lebens an die Klippe getrieben zu werden, die sie meiden wollte.

Demjenigen, der sich hievon überzeugen wollte, dürfte ein Artikel von F. Hemann in der „Allg. cons. Monatsschrift f. d. christl. Deutschland" vom Jahre 1883, betitelt: „Die religionslose Moral" Wegleitung und reiche Belehrung bieten. Für unsern Zweck genügt es, einfach darauf hinzuweisen und dieses Verhältniss von Religion und Moral, in dem beide zueinander stehen und das nicht aufgehoben werden kann, kurz zu berühren und andeutungsweise ins Licht zu rücken. Die Ausführung dieses Themas selber zerfällt, wie das durch die Fassung und den Sinn desselben vorgezeichnet und bedingt ist, in zwei Theile:

I. Darstellung,
II. Kritik der Versuche einer auf den Egoismus gegründeten Ethik.

I. Darstellung.

Da es im Verlaufe der Ausführung den Anschein haben möchte, als ob von vornherein eine ganze Reihe einschlägiger Erscheinungen auf literarischem oder socialem Gebiete entweder gar keine oder zu geringe Berücksichtigung gefunden hätten, so dürfte eine richtig stellende Erklärung schon hier und gerade hier wol am Platze sein.

Wie nirgends ist auf dem Gebiete ethischer Fragen Beschränkung geboten, und müssen wir die sogenannte natürliche atheistische oder wenigstens von der Religion sich trennende und von ihr unabhängige Moral, *soweit sie nicht mit Bewusstsein und Vorsatz den Egoismus zu ihrem Prinzipe erhebt*, von dem Kreise unserer Betrachtungen ausschliessen. Der gemeinsame Grundzug aller natürlichen Moral,

werde sie von Baco, Hume, Shaftesbury, den Philosophen der Aufklärung, den Encyklopädisten, den Meistern und Jüngern des Materialismus, Darwinismus oder endlich des Pessimismus gelehrt und in Schutz genommen, ist Antipathie, ja sogar fanatischer Hass nicht bloss gegen die Kirche, sondern gegen das Christenthum als Glaube, als frommes Gefühl der Abhängigkeit des Menseben von Gott. An seine Stelle tritt die Humanität. Jenes sieht in Gott die Quelle, aus der alles Leben strömt, betrachtet den Menschen mit den ihm innewohnenden Kräften und Trieben als ein Geschöpf Gottes. Das sittliche Handeln ist nur die Bethätigung des Glaubens, kommt als christliches nur durch diesen Glauben zu Stande; das innere Leben aus Gott und in Gott setzt sich um in einen der Zeit und der Sinnenwelt zugehörigen Wandel für Gott und Mitmensch. Die Humanität löst den Menschen mit seinem Denken, Wollen und Thun von Gott, will ihn nach ihrer Meinung frei und unabhängig machen von jeder ihm fremden Autorität; nur der Begriff, die Idee des Menschen, die Menschheit nicht als Summe der Individuen, sondern als Inbegriff menschlicher Eigenart, Pflicht, Tugend, wird zum constitutiven und das sittliche Verhalten bestimmenden und leitenden Princip. Shaftesbury sagt: „Das Sittliche gründet im moralischen Sinn, d. h. in der Neigung und Abneigung gegen das, was unsere Erhaltung fördert oder ihr schadet. Der moralische Sinn ist nicht nur unabhängig von jeder Offenbarung, sondern vielmehr der Massstab für alles religiöse Glauben und Thun; das Sittliche bedarf nicht des Religiösen zu seiner Vollendung, sondern umgekehrt: Die Religion hat sich durch ihre Uebereinstimmung mit dem Sittlichen zu legitimiren."

Die einen Freunde und Vertreter der natürlichen, religionslosen Moral nehmen den Menschen mit der Anlage zum Guten wie zum Bösen, voraussetzungslos, als eine gegebene Thatsache unbekannten oder zweifelhaften Ursprungs, andere suchen ihn und damit auch die Gesammtheit des geistigen, sittlich weltlichen Lebens zu erklären als das natürliche Ergebniss einer nach Zeit und Zahl der durchlaufenen Stadien vorläufig unberechenbaren Entwicklung. Alle seine Vorzüge gegenüber anderen lebendigen Wesen sind nur relative, weil zeitlich gewordene. Dass in dieser Weltanschauung und der von ihr begründeten Ethik Gewissen, Willensfreiheit, Verantwortlichkeit, die religiösen Ideen, Gott und Unsterblichkeit keinen Platz hat, insofern wenigstens nicht der Anfang der Entwicklung als von Gott gesetzter anerkannt wird, muss von vornherein einleuchten.

Es liegt nicht minder auf der Hand, dass jede atheistische Moral, mag sie auch anfänglich in noch so hohe Regionen sich versteigen und viel reden von allgemeiner Menschenliebe, Brudersinn, Gleichheit und Gerechtigkeit Aller gegen Alle, schliesslich doch versinkt in einen matten, flachen Utilitarismus und trostlosen Egoismus. Das Schoss, das sich selbst trennt vom lebendigen Weinstock, muss verdorren: eine fleisch- und blutlose, schemenhafte Idee kann auf die Dauer nicht befriedigen, nicht anregen, ziehen und leiten. Jede Ethik, die

einigermasen dem durch das Christenthum gebildeten sittlichen Gefühl und Bewusstsein zu klarem Ausdruck und zur Verwirklichung des Lebens helfen will, muss sich doch an Christo, dem fleischgewordenen Worte, der persönlich in die Geschichte eingetretenen Wahrheit und Liebe Gottes orientiren können. Es kommt auch denen, die mit der Religion überhaupt auch das Christenthum verwerfen und seiner entbehren zu können glauben, zu gute, dass sie von dem Erbe seines Stifters zehren dürfen, auch in ihre Seelen Strahlen fallen der Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit.

Die Fortbildung von der natürlichen Moral zum eigentlichen, grundsätzlichen Egoismus hat im 18. Jahrhundert Claude Adrien Helvetius (1715—1771) vollzogen. Wir kennen seine Schriften nicht durch eigenes Lesen, sondern halten uns da an die kurze Inhaltsangabe und Skizzirung seines Systems, wie Ueberweg [1]) in seiner Geschichte der Philosophie sie bietet:

Die Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, ist das einzig praktische Motiv und es bedarf nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung, um dieselbe mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist, aber sie bedarf der Leitung und Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, dass er dadurch das Interesse Anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Andern, Verbreitung der Bildung, das sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Rein kommt, wie wir sehen, auch hier der Egoismus nicht zur Geltung; die philanthropischen, humanistischen Tendenzen des 18. Jahrhunderts waren, trotz ihrer zersetzenden Wirkungen für Glaube und Kirche, einer auf blosser Selbstliebe aufbauenden Theorie nicht günstig. Der schwärmerische Enthusiasmus für die unverfälschte Natur, für eine nach ihr sich richtende Bildung und Erziehung zu Tugend und Glückseligkeit, zur reinen Harmonie der Triebe und Stimmungen, wie Holbach und Rousseau sie begehrten, waren kein geeigneter, fruchtbarer Boden für solche Gedanken und Systeme.

In dem schon berührten Artikel über Selbstsucht in Herzog's Encyklopädie werden denn auch nur zwei systematische Versuche einer aus dem Princip des Egoismus abgeleiteten Moral erwähnt: Epikur im Alterthum und Max Stirner in der neueren und neuesten Zeit.

Ueber Epikur dürfen wir wol, da auch seine Ethik der Geschichte der Philosophie angehört, hinweggehen, ohne dieselbe weitläufiger darzustellen.

[1]) Ueberweg: „Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit." 135.

Nach Ueberweg: „Geschichte der Philosophie des Alterthums", Seite 199, seien hier nur die Grundzüge der epikuräischen Ethik in Erinnerung gebracht. Höchstes Gut und oberster menschlicher Zweck ist die Glückseligkeit; die Glückseligkeit aber besteht in der Lust; diese ist folglich letzter Zweck und höchstes Gut. Lust und Schmerz sind theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Cyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks verstärkt wird. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maass der daran geknüpften Schmerzen abzuwägen und je nach dem Ergebniss die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in solcher Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend; aus ihr fliessen die übrigen Tugenden. Die Tugend ist somit der einzig mögliche Weg zur Glückseligkeit, aber er führt auch sicher zum Ziele. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Wir gehen ohne weitere Vermittlung zu dem Manne über, der, um mich der Worte Albert Lange's in seiner Geschichte des Materialismus zu bedienen, in der deutschen Literatur am rücksichtslosesten und consequentesten den Egoismus gepredigt hat, zu Max Stirner und seinem Werke: der Einzige und sein Eigenthum; die erste Auflage von 1845, die zweite von 1882. [1])

Es bedarf einer gewissen Ueberwindung, wenn man dieses Buch lesen will; denn seine Tendenz ist eine durch und durch destructive, negative; es geht so weit, jede sittliche Idee zu verwerfen. Alles, was irgendwie, sei es als äussere Gewalt, als Glaube oder als blosser Begriff sich über das Individuum und seine Willkühr stellt, verwirft Stirner als hassenswerthe Schranke seiner selbst. Gott, Geist, Mensch sind Ideen, denen keine Realität zukommt, die auch in keiner Weise das Ich zu beeinflussen, zu beherrschen, seinen Willen zu hemmen berechtigt sind; Familie, Staat, Kirche mit ihren Ordnungen, Einrichtungen, Gesetzen, Rechten und Pflichten sind im Interesse des Ich zu zerstören; es sind Fesseln und Schranken, deren Niederwerfung und Abstreifung dieses Ich allein in den Besitz der ihm zukommenden Freiheit setzen kann, der einzige Weg, auf dem es dahin zu gelangen vermag, wo es zu stehen, was es zu sein ein Recht hat.

Das Buch hat bei manchen scharfsinnigen, treffenden Bemerkungen Einen anerkennenswerthen Vorzug, Eine gute Eigenschaft, die uns

[1]) H. Kurz, Litteraturgeschichte. Bd. IV, 920 b. Max Stirner ist Pseudonym für Kasp. Schmidt, geb. am 25. October 1805 in Beyreuth und 25. Juni 1856 in dürftigen Umständen in Berlin gestorben.

einigermassen mit der oft verletzenden Sprache und Misshandlung dessen, was uns als heilig und unantastbar gilt, aussöhnen kann, nämlich die, dass es rücksichtslos die Consequenzen des Egoismus zieht, die Wirkungen der Selbstsucht, wo sie schrankenlos walten darf, resp. als das allein berechtigte Motiv anerkannt und proklamirt wird, bis in die letzten Verzweigungen aufdeckt. Wir haben in nuce den ganzen Inhalt des Buches, wenn es am Schluss der Vorrede heisst: Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache des „Menschen"; meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie etc, sondern allein das *Meinige* und sie ist keine allgemeine, sondern ist *einzig*, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über *Mich!*

Ein eigentlicher Auszug würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen und dennoch zu dem bereits Gesagten nichts Wesentliches mehr hinzufügen können. Nur einige Stellen, die uns das Ganze nach Form und Inhalt, nach Tendenz und Ausdrucksweise am besten zu charakterisiren, den Kern der ganzen Philosophie zu enthalten scheinen, mögen hier ihren Platz finden.

Pag. 329 heisst es: „Ich demüthige mich vor keiner Macht mehr und erkenne, dass alle Mächte nur meine Macht sind, die Ich sogleich zu unterwerfen habe, wenn sie eine Macht *gegen* oder *über* mich zu werden drohen, jede derselben darf nur eines *meiner Mittel* sein, mich durchzusetzen. Alle Mächte, die Mich beherrschen, setze Ich dann dazu herab, Mir zu dienen. So ist dann mein Verhältniss zur Welt dieses: Ich thue für sie nichts mehr „um Gottes willen", Ich thue nichts „um des *Menschen* willen" (Mensch als Gattung, weil Ich Mensch bin), sondern was Ich thue, das thue Ich um Meinetwillen. So allein befriedigt mich die Welt, während für den religiösen Standpunkt, wohin Ich auch den sittlichen und humanen rechne, es bezeichnend ist, dass Alles darauf (auf der Welt) ein frommer Wunsch, ein Jenseits, ein Unerreichtes bleibt."

Pag. 337: „Ein Mensch ist zu nichts berufen, hat keine Aufgabe und keine Bestimmung, so wenig als eine Pflanze oder ein Thier einen Beruf hat. Die Blume folgt nicht dem Berufe, sich zu vollenden, aber sie wendet alle ihre Kräfte auf, die Welt, so gut sie kann, zu geniessen und zu verzehren, d. h. sie saugt so viel Säfte der Erde, so viel Luft des Aethers, so viel Licht der Sonne ein, als sie bekommen und beherbergen kann. Wie nun die Rose von vorneherein wahre Rose, die Nachtigall stets wahre Nachtigall, so bin Ich nicht erst wahrer Mensch, wenn ich meinen Beruf erfülle, meiner Bestimmung nachlebe, Ich bin von Haus aus „wahrer Mensch". Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich. Wie und wer Ich auch sei, freudvoll und leidvoll, ein Kind oder ein Greis, in Zuversicht oder Zweifel, im Schlaf oder im Wachen, Ich bin es, Ich bin der wahre Mensch."

Pag. 373: „Man hat immer gemeint, Mir eine ausserhalb Meiner liegende Bestimmung geben zu müssen, so dass man zuletzt mir zumuthete, Ich sollte das Menschliche in Anspruch nehmen, weil ich Ich-Mensch sei. Dies ist der christliche Zauberkreis; auch Fichte's Ich ist dasselbe Wesen ausser mir; denn Ich ist Jeder und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es „das Ich", nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht ein Ich neben anderen Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig, daher sind auch meine Bedürfnisse einzig, meine Thaten, kurz Alles an mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Ich mich bethätige und entwickle. Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich Mich."

Es ist zum Mindesten belehrend, an dieser Stelle die gegebene Parallele des Ich von Stirner mit dem Ich Fichte's etwas näher in's Auge zu fassen. Das Ich Fichte's ist das absolute, das schöpferische, das die Welt des Gedankens und Seins in sich birgt und aus sich producirt, eine Idee, die sich zum individuellen Bewusstsein und Selbstbewusstsein verhält wie das Ganze zum Theil, die Gattung zum Individuum. Dieses hat Theil an der Gattung, aber es ist nicht die Gattung. Das individuelle Ich ist im absoluten mit inbegriffen, aber es ist nicht identisch mit ihm; das absolute ist die Summe aller Ich der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich. Das Ich Stirner's ist das individuelle, zeitlich gewordene, sich aus- und durchlebende, sterbliche, gewissermassen die nackte Kraft und Kraftäusserung, die Aufhebung jeglicher Idee durch beständige Wirklichkeit; es hat nichts anderes zu sein, als was es in jedem Momente wirklich ist; es hat nichts hinter sich, nichts über sich, nichts vor sich, ist Autokrat und Herr der Welt. Es will kein Recht, es anerkennt keine Pflicht, es gibt für dieses Ich keine Sünde, keine Verantwortlichkeit. Wie die religiöse Beziehung zu Gott, so hört jegliche sittliche Beziehung zu Menschen und Gemeinschaften auf; es gibt für dieses Ich kein Handeln, sondern nur noch ein Geschehen, Werden, Vergehen. Das Ich lebt nur Sich, nicht irgend einem Andern. Selbstgenuss ist sein Daseinszweck und was es zur Verwirklichung dieses Zwecks zu thun die Gewalt hat, ist der Inbegriff seines Rechtes.

Weiter heisst es: „Eigner bin ich meiner Gewalt und ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weiss. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne des Bewusstseins. Stell ich auf Mich, den Einzigen meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt und Ich darf sagen: Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt." Dies ist der Schluss des Buches.

Damit ist der Egoismus zum Mindesten in der Theorie, mit logischer Consequenz wenigstens in negativer Richtung auf die Spitze getrieben; er hebt jede Gemeinschaft auf, zerstört alles Bestehende,

anerkennt kein Bleibendes und endigt in Folge blosser Zersetzung mit dem Versinken in's Nichts.

A. Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" (II. Band, Seite 81) fügt seiner Charakteristik der Stirner'schen Moral die Bemerkung bei: „Schade, dass nicht zu diesem Buche — dem extremsten, das wir überhaupt kennen — ein zweiter, positiver Theil geschrieben wurde. Es wäre leichter möglich gewesen, als zur Schelling'schen Philosophie; denn aus dem schrankenlosen Ich hinaus kann ich als *meinen* Willen und *meine* Vorstellung auch jede Art von Idealismus wieder erzeugen. Stirner betont in der That den Willen dermassen, dass er als Grundkraft des menschlichen Wesens erscheint. Er kann an Schoppenhauer erinnern." So wenig wie Lange fühlen wir uns durch blosse Negation und Vernichtung befriedigt, wenn wir auch im geschilderten Egoismus ein Phantom erblicken, das ohne bedeutende Reduktionen und Zugeständnisse an die objektiv gegebene Welt und Menschennatur nicht verwirklicht werden könnte. Kennen wir doch aus der Erfahrung, durch Geschichte und Leben, den Egoismus nicht bloss als einen zersetzenden, sondern auch wieder als einen eminent produktiven, aufbauenden Faktor des persönlich sittlichen und socialen Lebens. Die Frage ist nun die: Wie geht die Moral des Egoismus, die Ethik, die in der Selbstsucht ihr constitutives und regulatives Princip anerkennt, in positiver Weise zu Werke, um aus dem Denken, Begehren und Wollen des Individuums das sittliche Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und Beziehungen abzuleiten, auf der Selbstsucht, als der Spitze der umgekehrten Pyramide, die sich stufenweise erweiternden Kreise der Familie, Gemeinde u. s. w. sich bilden und aufbauen zu lassen und unter sich in Zusammenhang zu bringen? Es sind mir zur Behandlung dieser Seite des Themas keine Originalquellen von Bedeutung zu Gebote gestanden; ich weiss nicht, ob solche existiren, d. h. solche, in denen das Grundprincip nicht durchbrochen und in seiner Entwickelung gehemmt und abgeleitet wird durch anderweitig eingeführte Principien, wie das thatsächlich der Fall ist mit dem socialen Instinkte der Darwinschen Moral.

Bekannt ist und vielfacher Anerkennung erfreut sich, wie wir bereits einleitend gesehen haben, die Sage vom vernünftigen Egoismus, der den Einen bestimmt fleissig, sparsam zu sein, weil er sich damit vor Mangel und Sorgen schützt, durch Treue und Gewissenhaftigkeit sich Achtung, Ansehen, Anderes mehr erwirbt, den Zweiten veranlasst, als Vater für seine Kinder zu sorgen, ihnen eine tüchtige Bidung und Erziehung zu Theil werden zu lassen, da er damit am besten nicht bloss für sie, sondern auch für sich sorgt, rechte Erziehung eine Gewähr bietet, dass das Kind sein Auskommen findet, nicht zu schändlichen, entehrenden Mitteln und Wegen seine Zuflucht nimmt. So sind Gattentreue, Kindespietät, Bürgersinn, Gemeinnützigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, hingebende Freundschaft, aufopfernde Liebe, Sorge für Wittwen und Waisen, Arme und Kranke,

Arbeit an Verwahrlosten, Irrenden und Gefallenen nur eben so viel Aeusserungen des vernünftigen Egoismus; indem wir Andern dienen, helfen, sie aus Bedrängniss retten, aus dem Sumpfe des Lasters und Elendes herausheben, dienen wir uns selbst, fördern und sichern wir unser Glück, leibliche und geistige Wolfahrt. Diese ist wie im epikuräischen System das höchste Gut, der oberste Zweck, den Jeder zu erreichen bemüht ist, die Tugendhaftigkeit, die im Gehorsam gegen die Vernunftforderungen besteht, der einzige, aber auch sichere Weg zum Ziele. Da nun jedoch bei aller wohlgefälligen Architektonik und Ornamentirung dieses Moralgebäudes auf egoistischem Fundamente vielerlei Thatsachen des sittlichen Lebens mit kühler Berechnung, vernünftiger Ueberlegung und Abwägung des Gewinnes an Lust oder Unlust nichts zu thun haben, aus reiner Selbstsucht sich nicht erklären lassen, so schlagen Schüler und Meister noch einen Seitenweg ein.

Es liegt wohl ausser Frage, dass das Bestreben, die Moral vom Boden der Religion abzulösen und in der natürlichen Anlage des Menschen den Ausgangspunkt für alle geistige und sittliche Entwickelung zu gewinnen, in der Gegenwart in innerem Zusammenhange steht mit der Ideenströmung innerhalb der Naturwissenschaft, beeinflusst ist namentlich vom Darwinismus, diesem nicht bloss die Grundsätze entnimmt, sondern aus ihm vielfach ihren Inhalt überhaupt schöpft. Es ist kein Zufall, wenn parallel neben einander der Darwin'schen Hypothese als Weltentanschauung und dem Egoismus als Ethik Eingang verschafft werden soll in die Schule, bei der Jugend und durch sie im Volke. Die Entstehung der Arten, die geschlechtliche Zuchtwahl, der Kampf ums Dasein sind ebensoviel das Denken der Gegenwart beherrschende Ansichten als leitende Maximen für die Wissenschaft selbst.

Es wäre an und für sich interessant und der Mühe werth, einen Blick darauf zu werfen, in welcher Weise der geniale englische Forscher namentlich in seinem Buche „Die Abstammung des Menschen" das Gewissen, die Moralität, das religiöse Gefühl und Anderes mehr durch Entwicklung werden lässt und deren Vorhandensein begründet. Aber diese Betrachtung gehört doch nicht mehr hieher, denn einerseits berührt Darwin ethische Fragen nur, soweit sie für die Beleuchtung seiner naturwissenschaftlichen Theorien von Bedeutung sind, andererseits ist der Grundbegriff, aus dem er das sittliche Bewusstsein, Gewissen, Sinn für Recht und Unrecht, Gefühl für Ehre und Schande und Anderes ableitet, nicht der Egoismus, sondern der sociale Trieb mit Einschluss der Sympathie. (Vergleiche neben unten Folgendem namentlich Abstg. d. M. I, Seite 83 ff.)

Wie dieser Begriff aber im System nur ein sekundärer, abgeleiteter, die Erhaltung der Kraft des Individuums und der Rasse das Treibende ist in allem Natur- und Menschenleben, wie sich dann damit auch aus den Prämissen der Egoismus als Moralprincip ergibt und ergeben muss, wenn man consequent sein will, das geht hervor

aus den Worten Darwin's im Schlusskapitel des schon bezeichneten Buches (Darwin „Abstammung des Menschen", II, Seite 355): „So bedeutungsvoll der Kampf um die Existenz gewesen ist und noch ist, so sind doch, so weit der höchste Theil der menschlichen Natur in Betracht kommt, andere Kräfte noch bedeutungsvoller; denn die moralischen Eigenschaften sind entweder direkt oder indirekt weit mehr durch die Wirkung der Gewohnheit, die Kraft der Ueberlegung, Unterricht und Religion fortgeschritten als durch *natürliche Zuchtwahl*, obschon dieser letzteren Kraft die socialen Instinkte, welche die Grundlage für die Entwicklung des moralischen Gefühls geboten haben, ruhig zugeschrieben werden können."

Hier sowohl wie in der oben angeführten Stelle und dem ganzen Abschnitt, der von der Entwickelung der Moralität handelt, wird die Selbstsucht allerdings ersetzt durch den socialen Instinkt oder den dem Individuum innewohnenden Trieb, das allgemeine Beste oder das allgemeine Glück zu fördern und zu erhalten und Darwin verwahrt sich gegen den Vorwurf, dass er die Selbstsucht zum Moralprincip erhebe; aber wir glauben doch keine Ungerechtigkeit zu begehen und der Wahrheit Gewalt anzuthun, wenn wir sagen, dass Darwin sich hier einer Inconsequenz schuldig macht und sein ganzes System der Erklärung des natürlichen und geistigen Lebens keinen andern Schluss als den von uns gezogenen zulässt.

Aehnlich dürfte es sich mit der Ethik Ed. v. Hartmann's und der Pessimisten verhalten. Verfasser hat zwar dessen Hauptwerk „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" nicht zur Hand gehabt, wohl aber die später erschienene Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", in welcher die Grundzüge und Hauptgedanken jener Ethik reproducirt werden.

Zur Charakterisirung derselben, ihrer Ziele und Resultate, sowie der Solidität ihrer Grundlagen genügt es vielleicht, zwei Stellen behufs Vergleichung neben einander anzuführen; liegen sie doch auch in jener Schrift nicht gar weit auseinander.

Seite 92: So lange der Glaube an die Erreichbarkeit des Glückes in der Welt besteht, ist das Individuum von *weltlieher* Gesinnung beherrscht, so lange richtet es sein Sinnen und Trachten darnach, dieses verlockendste aller Ziele zu erreichen, so lange wird der ethische und religiöse Idealismus mehr als ein kleidsamer Putz dem Gewande der Selbstsucht angeheftet, als dass er wirklich dauernd zur Herrschaft gelangt, so lange bleibt alle vorgebliche Religion oder Moral doch nur offener oder verschämter Eudämonismus. Erst wenn intuitiv oder durch Reflexion die Unerreichbarkeit der Glückseligkeit eingesehen ist, ist die psychologische Grundlage zur Ermöglichung eines wahrhaften ethisch-religiösen Idealismus gegeben. Erst auf den Trümmern all und jeden Eudämonismus erbaut sich die ächte Moral.

Seite 99: Diese Forderung, trotz der Unerreichbarkeit eigenen Glückes tapfer weiter zu kämpfen und zu streben, wäre in der That unerfüllbar, wenn der Kampf ein ergebnissloser und zweckloser wäre.

Aber dem ist nicht so, vielmehr hat der Kampf ein zweifaches Ergebniss, ein subjektives und ein objektives. Subjektiv führt derselbe dazu, von allen möglichen Lebenslagen die *relativ* erträglichste zu erreichen und die innere Geistesanlage zur Festhaltung und Vertiefung dieses Zustandes (d. h. die religiös-ethische Gesinnung und den erworbenen Charakter) immer vollkommener auszubilden; objektiv führt derselbe dazu, den Entwicklungsprocess der Menschheit zu befördern und seinem Ziele näher zu führen. *Wäre nicht die relativ erträglichste Lebenslage als subjektiver Gewinn des Kampfes in Aussicht, so wäre es dem Individuum allzusehr erschwert, diesen Kampf aufzunehmen und durchzuführen.*

Fürwahr, ein dürftiger Erfolg eines mit so grossen Erwartungen und Verheissungen ins Werk gesetzten Unternehmens. Gerade die Selbstsucht, deren Hartmann den Optimismus, d. h. die christliche Religion und Moral beschuldigt und denen er das eigene Haus verbietet, heftet sich zäh und hartnäckig an die Ferse des Pessimismus; ohne grosses Geräusch zwar, aber auch mit seltsamer Naivität öffnet Hartmann dem so geringschätzig behandelten Egoismus und Eudämonismus ein Hinterthürchen, um durch die Aussicht auf etwelchen Gewinn den Kampf zu erleichtern. Wir machen es ihm nicht zum Vorwurf; er kann eben nicht anders, weil auch er die menschliche Natur nehmen muss wie sie ist und mit ihr zu rechnen gezwungen wird. Die Illusion ist allerdings zerstört, um so unzweideutiger aber auch das Unvermögen eingeräumt, den Egoismus gründlich und vollständig zu überwinden und auszurotten. Was auf dem Grunde christlicher Ethik ungesuchter Lohn und Preis, was ein das sittliche Handeln begleitendes ist, das muss der Pessimismus zum lockenden Zwecke machen, um vor dem Versinken in Quietismus zu bewahren.

II. Kritik.

Indem wir uns der Kritik zuwenden, bemerken wir von vornherein, dass wir uns dabei wesentlich ans Princip des Egoismus halten und nur beiläufig mit den einzelnen Ausgestaltungen desselben uns beschäftigen werden. Wenn es Aufgabe der Kritik, zu prüfen und Jedem das Seine zu geben, die Stellung, das Verhältniss des Theils zu andern Theilen und zum Ganzen klar zu legen, so müssen wir auch gegenüber dem Egoismus als Selbsterhaltungstrieb, als Selbstsucht oder Selbstliebe einräumen, dass ihm im Leben des Individuums wie dem der Gesellschaft eine hohe Bedeutung zukommt, nicht widerrechtlich, sondern ganz nach göttlicher Ordnung. Wie andere Triebe, die Mensch und Thier innewohnen, dient er mit der Erhaltung des Einzelwesens zugleich der Erhaltung der Gattung und ist hiefür einfach nothwendig und durch nichts Anderes ersetzbar. So ist's auch ganz in der Ordnung und so lang der Egoismus im richtigen Maasse sich geltend macht, ist er ein Zeichen von Gesundheit des Organismus, sowie ein mächtiges Rad im socialen Getriebe. Er ist's mehr und weniger zu allen Zeiten gewesen; aber wenn im Alterthum unter den Griechen

der Sinn für massvolle Schönheit im Sittlichen wie Sinnlichen, bei den Römern die Staatsidee, im Mittelalter die Kirche und Hierarchie, seit der Reformation das Staatskirchenthum den Egoismus in Zügel hielt, ihm Schranken setzte, so hat die mit der französischen Revolution anhebende Neuzeit von diesen Schranken allmählig eine um die andere niedergerissen, der Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes fast völlig freie Bahn gebrochen, Person und Volk von lästigen Fesseln des Vorrechts, Vorurtheils, veralteter und damit nicht bloss unnützer, sondern schädlicher Einrichtungen befreit. Der Unterschied der Stände, das Privilegium Einzelner auf Ausübung gewisser Rechte ist beseitigt, Gewerbe, Handel, Industrie, Ausbeutung und Benützung aller Naturschätze und -Kräfte des Landes wie des Volkes, der Intelligenz, der Arbeits- und Unternehmungslust zugewiesen, schrankenlose Concurrenz eröffnet. Der gewaltige Aufschwung, den in unserm Jahrhundert Verkehr, Schifffahrt, Fabrikation, Verwerthung der Naturkräfte erfahren, das Aufblühen allgemeinen Wohlstandes ist zum grössten Theil der politischen Befreiung, die ihnen voranging, zu verdanken und ohne dieselbe, bei aller Kenntniss der Natur und ihres Waltens, ihrer Gesetze, bei aller sonstigen Bildung nie und nimmer möglich. Spekulation und nicht Gemeinnützigkeit hat Fabriken errichtet, Eisenbahnen gebaut, sich an die verschiedensten Unternehmungen gewagt und die Bedingungen geschaffen für deren Gelingen. Der Kampf der Interessen, die sogenannte Concurrenz drängt zum Aufgebot aller Kräfte, zur rationellen Ausnützung aller Mittel, zur Vervollkommnung dessen, was bereits vorhanden, sowohl nach Seiten der Form gegenüber dem Geschmack, den Ansprüchen der Mode als auch nach Seiten des Stoffes in Bezug auf Dauerhaftigkeit und Billigkeit der Produkte. Denken wir an die Fortschritte auf dem Gebiete der Maschinentechnik, an die Leistungen der Chemie. Die Wechselbeziehung zwischen Handel und Industrie, das beiden zu Grunde liegende, beide regulirende und beide verknüpfende Motiv des Erwerbs, des Gewinnes und Vortheils wendet sich an die Intelligenz, so dass auch diese nicht Selbstzweck, nicht neutral bleibt, sondern sich dem Egoismus zur Verfügung stellt, die Resultate der Wissenschaft, im engern Sinne zunächst der Naturforschung praktisch zu verwerthen bestrebt ist, anderseits durch die Praxis anregend zurückwirkt auf die Theorie, sie auf neue Bahnen leitet, ihr neue Ziele anweist, ihre Ergebnisse bestätigt, ihre Sätze berichtigt oder als Irrthümer aufdeckt. Selbst da, wo der Staat als Rechtsperson auf den Kampfplatz tritt, sei es, dass er die Privatthätigkeit einschränkt, aufhebt, sei es, dass er nur als Mitconcurrent sich anmeldet, ist nicht immer Sorge für's Gemeinwohl, die Rücksicht auf Hebung der Wohlfahrt aller seiner Glieder der leitende Beweggrund, sondern gar oft auch hier das Interesse. Was rentirt sich? Was füllt die Staatskasse? Das ist eine Frage von nicht geringer Bedeutung, wenn er einzelne Zweige des Verkehrswesens, Post, Telegraphen, Telephon, in neuester Zeit auch die Eisenbahnen an sich zieht, dieses und jenes zum Regal und Monopol

macht, Schutzzölle einführt, Werkstätten baut, in denen er z. B. seinen Bedarf für die Armee selbst zu produciren unternimmt, durch Staatsbanken und ähnliche Institute sogar auf eigene Hand spekulirt. Mehr mittelbar verfolgt er seinen besondern Vortheil und nicht allgemeine Culturzwecke, etwa die Civilisirung oder Christianisirung roher und unentwickelter Stämme, indem er der Privatspekulation seinen Schutz und sogar materielle Unterstützung und Förderung angedeihen lässt. Wir erinnern an die Colonialpolitik der Engländer und Franzosen und neuerdings auch der Deutschen.

Es hat die Volkswirthschaft als Praxis und als Lehre sich im Grossen auf den Boden des Egoismus gestellt, durch Jahrzehnte hindurch sich an den Satz gehalten und durch den Satz sich täuschen lassen, dass, wenn ein Jeder für sich sorge, dann für Alle gesorgt sei, hat sich damit vertröstet, dass, wenn man Jeden gewähren lasse, ihn vollständig frei mache, ohne jegliche weitere Mithülfe Arbeit, Talent, Fleiss, Energie, Gesinnungstüchtigkeit zu dem Ihren kämen, es Jedem möglich sein müsste, sich ein freundliches Loos zu schaffen. In dem Maasse aber, als im Verlauf der Dinge die Theorie von den Thatsachen Lügen gestraft wurde, der fieberhaft betriebenen Produktion Schwankungen, Stockungen, Geldkrisen folgten, auf der einen Seite Reichthümer auf Reichthümer sich häuften, auf der andern das Elend der Massen wuchs, das Kapital rücksichtslos arbeitete und die Menschenkraft ausnützte, kalt und kühl berechnend Angebot mit Nachfrage in Harmonie setzte, seinen Vortheil abwog, fiel es dem aufgeklärten, vernünftigen Egoismus ein, auch das Leben und Glück des Mitmenschen mit hineinzuziehen in den Rayon der persönlichen Interessen, an das Mitgefühl zu appelliren und in seine Moral das Axiom aufzunehmen: Du Mensch musst in deinem eigenen Interesse dich auch deines Mitmenschen annehmen. Du kannst nur dann glücklich sein, wenn Andere neben dir nicht unglücklich sind; du bist als Individuum nur dann stark, tüchtig, leistungsfähig, geborgen gegen Noth und Unglück, wenn deine Familie mit dir die gleichen Interessen hat, Gemeinde und Staat, Gesetz, Sitte und Ordnung dir ihren Beistand leihen; dies kann die Gemeinschaft hinwiederum nur unter der Voraussetzung, dass die zu ihr Gehörenden das persönliche Interesse dem allgemeinen unterordnen, selbstverleugnend und opferwillig dem Ganzen dienen, Zeit, Kraft, Gut, ja sogar das Leben für die höhern, weil vielen gemeinsamen, Zwecke einsetzen. Und wie das Interesse, so gebietet die Menschlichkeit, die Würde als höchst entwickeltes Wesen, dass du in jedem Mitmenschen das Glied deiner Gattung achtest, seinem Rechte, seinen Bedürfnissen Rechnung trägst, auch dem Schwachen aufhilfst und seiner dich annimmst.

Wenn wir, hier abbrechend, das Gesagte nochmals in Betracht ziehen, so lässt sich nicht verkennen, dass im Egoismus ein Kultur und Güter bildendes Element liegt, dass er für die Entwicklung der Menschen nothwendig und sein Einfluss ein wohlthätiger ist, so lange er sein Recht nur als ein relatives ansieht, nicht der Ueberhebung und

der rücksichtslosen Härte verfällt. Es ist dieses Recht der Selbstliebe auch vom Christenthum nicht aufgehoben worden, im Gegentheil wird es zur Pflicht gemacht, dass wir solches Recht wahren und ausüben: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Das Letztere ist Recht und Pflicht zugleich.

Aber die Selbstliebe wird eben leicht zur roheren Selbstsucht, die mehr will, als ihr gehört und dadurch zur Ausübung der Nächstenliebe untauglich wird. Das ist ihr Unrecht, dass sie ihre Stellung im Ganzen verkennt, sich im Uebermasse geltend machen und herrschen will, in Selbstvergötterung ausartet, den Menschen als Quell und Grund sittlicher Kraft und sittlichen Lebens betrachtet, ihr Licht und Wegleitung nur von menschlicher Intelligenz empfangen will. Ein Jeder wird bestraft, womit er sündigt; die Selbstsucht mit dem Hochmuth und der Ueberhebung, die keine Schranke mehr dulden, keine Pflicht der Rücksicht mehr anerkennen will, damit aber auch zum Widerspruch reizt, zum Kampfe auffordert, in welchem sie mit den eigenen Waffen geschlagen wird und bei der Zerstörung der eigenen Werke mithelfen muss.

Geschichtlich und erfahrungsgemäss hat der Egoismus, wo er herrschend wurde, zersetzend gewirkt. Rom, sagt ein Historiker, ging an seinen Latifundien zu Grunde. Es war allerdings nur ein Zeichen bereits vorhandenen Verfalls von Glauben, Zucht und Sitte, strenger Einfachheit, als die Ländergier, die Genusssucht in dem Maasse überwucherten, dass ganze Provinzen in die Hände römischer Grossen kamen, der freie Bauernstand durch Concurrenz vernichtet und zum Proletariat herabgedrückt wurde, das existenz- und heimatlos nach Brod und Spielen rief, Jedem käuflich war, selbst wenn er es zur frechen Gewaltthat, zu schändlichem Unternehmen missbrauchen wollte. Aber dieser Egoismus, der einem wild wogenden Strome gleich alle Dämme des Gewissens, der Scham, des Ehrgefühls mit sich fortriss, ungeheure Summen in Stunden verprasste, trug seinerseits viel zur Auflösung des römischen Staates, zur Depravirung des römischen Volkes bei und hatte es wenigstens theilweise auf dem Gewissen, wenn nach tausendjährigem Bestande der stolze Riesenbau aus allen Fugen wich und zusammenbrach.

Und ist er etwa weniger eine Gefahr für den modernen Staat? Erweitert er nicht von Tag zu Tag die Kluft zwischen Reich und Arm? Thut er etwas, um den drohenden Erschütterungen vorzubeugen, die Wunden, die er geschlagen, wieder zu heilen, die Quellen des Elendes, der Unzufriedenheit zuzudecken, damit die Sümpfe des Lasters und Verbrechens in urbaren Boden umzuwandeln?

Was sich geschichtlich, was sich in den thatsächlichen Verhältnissen der Gegenwart nicht bewährt, könnte desswegen doch brauchbar sein für die Zukunft. Es wäre ja denkbar, dass es an Menschen und Verhältnissen, an den Bedingungen des Gelingens gefehlt, die

eine an sich richtige Idee nicht zur Verwirklichung hätten gelangen lassen.

Prüfen wir denn das Princip des Egoismus nach seinem innern absoluten Werthe. Es kommen da *zwei* Fragen in Betracht, die wir mehr nur skizzirend beantworten wollen.

Zum *Ersten:* Ist der Egoismus als Moralprincip fruchtbar und kräftig genug, die Idee eines höchsten Gutes aus sich zu erzeugen, das der Anlage des Menschen entspricht; ist seine Tugend- und Pflichtenlehre, die den Weg angibt nach dem höchsten Ziele, die Mittel zur Verwirklichung des Ideals aufdeckt, geeignet, allen Bedürfnissen des Menschen, allen Thatsachen des Lebens Rechnung zu tragen, deckt sich mit andern Worten das System mit der Welt der Thatsachen?

Zum *Zweiten* fragt es sich, ob die Moral subjektiv das biete, was zur Erreichung des höchsten Gutes nothwendig sei, ob sie ihm zum Siege helfe auch über entgegenstehende Hindernisse, die in ihm und ausser ihm liegen können, ob sie ihn wirklich frei und glücklich mache.

1. Die höchste Idee, die wie jede natürliche so namentlich die egoistische Moral zu erzeugen vermag, ist die Idee des Menschen. Wenn wir von aller Religion abstrahiren, nur die Sinnenwelt, das Reich der natürlichen Thatsachen und Erscheinungen in Betracht ziehen, so ist erfahrungsgemäss der Mensch der vollkommenste Organismus, das erste der Thiere; aber nicht absolut über sie erhaben, auch nicht für irgend ein höheres Ziel bestimmt, einen ausser der Zeit und dem Raum liegenden Zweck berufen; selbst seine Geistesfunktionen nur Bewegungen feinster Stofftheilchen, seine Entschlüsse, seine Thaten durch und durch bedingt und bestimmt durch die vorausgehenden physichen und psychischen Zustände. Gerade diese Idee des Menschen hat nun aber etwas Fliessendes, es fehlt ihr auf dem Boden der religionslosen Moral überhaupt an Bestimmtheit, innerer Wahrheit und lebendiger Wirklichkeit. Es ist eigentlich mehr ein Begriff, der auf dem Wege der Analysis und Induktion, nicht der Synthese gewonnen werden kann, dem darum auch die Absolutheit abgeht. Naturwissenschaft und Geschichte sagen uns mit dem täglichen Leben unendlich viel über den Menschen, seine Geistesthätigkeit, seine Werke, Gebräuche, Leibesbeschaffenheit, Affekte der Seele etc., aber sie sagen nicht Alles, sie erschöpfen nicht die Summe aller Möglichkeiten. Was der Mensch sein und werden kann und soll, das zeigt sich erst am Ende der Entwicklung; dieses würde nach naturalistischer Auffassung erst die Norm bieten. Somit kann der Mensch, der noch mitten in der Entwicklung steht, nicht darüber urtheilen, was der Mensch überhaupt ist, wozu eine in's Endlose gehende Entwicklung ihn noch machen, wohin sie ihn führen wird. Wenn er's dennoch thut, so verlässt er eben den Boden der Wirklichkeit und betritt den

des Ideals, verlässt die Grundlage des Egoismus und wendet sich unbewusst der Religion zu. Sie allein kann uns Antwort geben auf die Frage: Was ist der Mensch? Der Bildner weiss, wozu er ein Gefäss bildet; des Schöpfers Wille ist des Geschöpfes Bestimmung und Aufgabe, des Vaters Gebot, des Kindes heilige Pflicht. Hier und hier allein haben wir das Absolute, über allen Irrthum und Unvollkommenheit Erhabene, die ewige Idee.

Erst auf diesem Glaubensgrunde: „Gott ist unser aller Vater" erwächst dann auch das Bewusstsein: „Alle Menschen sind seine Kinder", seien sie von Farbe weiss oder schwarz, reden sie die oder jene Sprache. Und weil Jeder neben mir so viel ist als ich, die Züge des gemeinsamen Vaters auf seinem Antlitz trägt, mir Bruder und Schwester, so bin ich es meinem Vater schuldig, dass ich auch alle die liebe, die er liebt, ihnen gebe, was ich ihm an Dank und Hingebung schuldig bin, mich vor Allem den schwachen Gliedern der Familie zuwende, die der Hülfe, der Leitung, der Pflege, des Trostes bedürfen.

Sie gehören wirklich zusammen, die beiden Gebote „Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten lieben" und nicht umsonst, wenn auch das Andere ihm gleichgestellt wird, steht das erste voran. Auf dem Glaubensgrunde der Gotteskindschaft, der Kindesliebe und Treue gedeiht das schöne Blümchen „Menschenliebe", „Brudersinn". Da erst ist der Weg gebahnt vom Herzen zum Herzen, die Brücke geschlagen von Mensch zu Mensch. Aber stellt nicht auch die egoistische Moral eben so hohe Anforderungen, verlangt nicht auch sie Gerechtigkeit, Wahrheit, aufopfernde Hingebung? Sie verlangt Alles das wol, aber ihre Pflichtenlehre geht nicht nothwendig aus dem Princip hervor; sie steht mit ihm in keinem innern Zusammenhang: sie entlehnt, ist ein Baum ohne Wurzel. Aus egoistischem Princip lassen sich wol Arbeit, Eigenthum, Sitte, Satzung und Aehnliches ableiten, anders aber ist's schon mit Wissenschaft, Kunst, Gemeinschaftsleben, denn diese alle haben zu ihrer Voraussetzung die Ideen der Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, des Schönen, des Guten, die Möglichkeit einer Erkenntniss a priori. Gesetzt auch, der Mensch vermöge als vereinzeltes Naturwesen allgemeine Vorstellungen in sich zu erzeugen, auch das, was wir Ideen nennen, so können diese für Andere nie massgebend, allgemein gültig sein; denn selbst die vollständig gleiche physische wie psychische Organisation bei verschiedenen Menschen ist nur eine Annahme, ein Postulat, dessen Wahrheit erst erwiesen werden muss durch eine in's Unendliche gehende Erfahrung. So kann es nicht ausbleiben, dass der Egoismus dem schrankenlosesten subjektiven Skepticismus und in Bezug auf Moral dem Eklekticismus verfällt.

Die Selbstsucht ist ein Trieb, der den Willen beherrschen, ihm eine bestimmte Richtung geben, ihn eben treiben kann zum Höchsten, aber auch zum Gemeinsten. Sie führt den Ruhmsüchtigen auf die Höhen der Macht, sie drückt dem Habgierigen das Beil in die Hand,

dass er zum Mörder wird. Da wird denn nun allerdings die Vernunft engagirt, so quasi als Blindenführerin; ihre Sache ist nun, Weg und Steg zu suchen, jeweilen den Willen auf das Zweckmässige, Allen Förderliche hinzuleiten. Sie nun stellt ihre Forderungen an den Willen; bald gehorcht er ihnen, bald lässt er seine Führerin stehen und thut ohne sie, was ihm gefällt.

2. Hat nun aber diese Pflichtenlehre Anspruch auf unbedingte Gültigkeit? Wer gibt ihr die Autorität, die den Willen veranlasst, in allen Fällen sich ihr zu unterziehen? Gibt es einen Canon der Vernunft, einen von allen Menschen anerkannten Codex ihrer Forderungen? Ist die Vernunft, wie sie sich bereits bis dahin in ungezählten Individuen manifestirt hat, die absolute Vernunft? Die menschliche Vernunft ist ein Geistesvermögen, das in Jedem wieder individuell operirt. Ich kann etwas als vernünftig bezeichnen und ein Anderer neben mir sagt auf Grund seiner Anschauungen: Das ist Unsinn. Es gebricht somit auch der Pflichtenlehre einer egoistischen Moral, weil sie nur aus der Erfahrung schöpfen kann, an Autorität, an absoluter Gültigkeit. Diese Bestimmtheiten trägt an sich einzig das Wort und Gebot Gottes Alten und Neuen Testamentes, namentlich aber, soweit es uns durch den verkündigt worden, der von sich sagen durfte: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Er ist Lehrer, Vorbild und Führer in allem sittlichen Thun; sein Wort und sein heiliger Wandel der Massstab, mit dem unsere Handlungen gemessen werden müssen. Das moralische Bewusstsein, von dem die Anhänger der egoistischen Ethik reden, ist eben als ein durch Entwicklung gewordenes, etwas Unbestimmtes, nicht deutlich von uns sich Unterscheidendes, das selbstständig seine Forderungen an uns stellen und geltend machen würde. Es leidet an denselben Mängeln wie die Idee des Menschen, der menschlichen Glückseligkeit, der Vernunft. Es trägt den Stempel menschlichen Ursprungs, irdischer Abstammung an sich.

Und nun zum Schlusse noch Eines. Gesetzt auch, die Vernunftforderungen, die Sittengebote egoistischer Moral dürften dieselbe unbedingt verpflichtende Autorität für sich in Anspruch nehmen, wie sie das Wort Gottes thatsächlich besitzt, gesetzt auch, diese Moral hätte alle grossen Gedanken und Ideen, alle Forderungen des Christenthums in sich aufgenommen, so tritt sie dem Menschen doch wieder nur als ein Gesetz entgegen, führt aus der Freiheit in die Abhängigkeit zurück. Der ein Kind sein könnte, wird zum Knechte. Es wird von den Vertretern der religionslosen Moral häufig auf die Würde des freien Menschen hingewiesen und gesagt, es sei seiner unwürdig, sich als Knecht eines andern Wesens zu betrachten, aus Rücksicht auf dieses so oder anders zu handeln. Hier schlägt der geistige Hochmuth sich selbst, indem er sich vom Herrlichsten ausschliesst, das die Seele kennt.

Wir dürften erinnern an das Wort Pauli: „wir haben nicht den Geist der Knechtschaft empfangen wiederum zur Furcht, sondern den Geist der Kindschaft.“ Selbst wenn wir Knechte sein müssten, so

[illegible] ist doch wohl mehr zu Ehren, der Knecht eines Herrn zu sein, der den Himmel geschaffen und die Erde auf ihre Grundfesten gestellt, ein heiliger, vollkommener Gott und König aller Könige, als der Knecht zu sein von Tausenden von gar oft und dabei [illegible] zu leiden, den Ehren zu erwerben und gute Freunde zu machen, indem wir dem Andern Liebe erweisen und seinen Widerwärtigkeiten Tragen. Ist willkürlicher wenn es sein muss, Diener sein, bei dem keine Veränderung noch ein Schatten der Abwechslung, als der Diener eines unveränderlichen Herrn ist, einen wankelmütigen, von allen Winden bewegten und allen Launen unterworfenen Herrscher neben sich; wo dem Knecht als Lohn und Gerechtigkeit, beim Andern einen wo [illegible] Tadel und Verwirrung.

Denn ich bin als Diener wirklich weiter zu ein Knecht Gottes, ist ist ein Kind nicht weiter noch die Freiheit und bestimmt nicht die Ansprüche auf Lohn, noch selbst die Liebe und Treue nicht mit Lust und Freude thun, was sie Gott nennt. Was den Knecht ist, das ist auch Gott; was ich von selbst will, dem vor Liebe wirke, das wirke ich auch in meiner Liebe, in meinem Heil und meinem Frieden. Was dem Egoismus und Lohn, Gewin, Belohnung ist, das ist mir Knecht und Widerlichkeit. Wo in Wohlgefallen findet an den Knechtsdienst gewissenhafter Kinder, ist da er sich selber gefallsüchtig. In Diener will nichts als gute der Freiheit, und der Christus macht Ihn gemacht: wo er [illegible] Fesseln und schmerzlichen Erfahrungen gezwungen wird. In Gottes aber ist Wonne Gottes am heiligen Liebe; was ihm Dienstheit, das ist mir Wonnelust; während er diese Treue am ganzen steht, ist sie meiner Hoffnung gewichen, erhoben mir in die Nähe der Liebe des Herrn der Gnaden und ich weiss es, dass der Tod meine Knechtschaft vollenden und mich vollkommen machen wird, die Ewigkeit meiner vervollkommnen wird. Ich weiss mich von einer ewigen Liebe gefangen, von einer Verbindung gebunden, mit Freude gezwungen, mit der Ungeduld unter der Unvollkommenheit meines Thuns und zerreisse vielmehr [illegible] meiner Seele.

Es darf mir dann gegenüber jeder meinem heiligen und jeder meinem Herrn, mir als heiligkeit, göttlich oder unwesentlich nicht genug heilig werden. Jene den heiligsten nicht klein oder Lehrer, sondern einer Knecht, meiner als meiner Herrn, meinem die Erfüllung des ewigen, Herrn meiner Ehre den Weg zu Gott hin, die zur Heiligkeit, zur Freiheit, zur Verherrlichung der Menschheitsbrüder weist, sondern der Weg, die Wahrheit und das Leben selber ist und Alles das weiss ich nur weil ich daran und in der Liebe den erfassen.

Die einzelnen Gebote der christlichen Liebe waren dem Meister ein grosses Ganzes gegeben. Es ist Liebe zur Gottseligkeit, es war auch in der Menschenliebe in der Gemeinschaft, dem Verzeihen und es war alle und jede Menschenliebe gemeinsam und indem er es mit seinem Leben selbst in der Nächstenliebe allerdings an ein ganz neues anfangen. Ein neues Gebot gab er auch, dass die einzelne Liebe, wie

ich euch geliebet. Seine Liebe ist aber nicht bloss der Massstab, an dem unsere Liebe sich messen muss, sie ist auch der Grund und die Kraft unserer Liebe, unseres Gotteslebens. Christus hat uns zu Gott in ein neues Verhältniss gebracht, aus Knechten zu Kindern gemacht, nicht bloss in einer schönen Theorie, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir sind bei allen Mängeln, bei allem Zurückbleiben hinter der Idee Gotteskinder. Der heilige Geist des Vaters und des Sohnes wohnt auch in der Gemeinde Jesu Christi, in jedem ihrer Glieder: er hat sie nicht bloss erschaffen, sondern er erhält sie auch: er hat den Organismus nicht bloss gebildet, er beseelt ihn auch und wird in ihm Grund und Kraft eines der Wohlfahrt des Ganzen, wie der liebenden Fürsorge für den Einzelnen geweihten Lebens, wirkt überall, wo er eingeht, göttlichen Sinn, ein neues Herz. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben worden." Röm. 5, 5.

Wie in Christo das heilige Leben, das Verhalten gegen Gott und Mensch herauswächst aus dem Bewusstsein und dem Gefühl der Gotteskindschaft, wie es in seiner Entwicklung als Lehre und Werk im stetigen Zusammenhange steht und bleibt mit diesem Grunde und Principe, so ist auch die christliche Ethik nur die organische Entfaltung der Kindschaftsidee, des Kindschaftsbewusstseins. Sie hat es nicht nur mit Forderungen, sondern ebensosehr mit Wirklichkeiten zu thun: sie zeigt nicht sowohl wie der Strom des aus Christo quellenden Geisteslebens auf alle Gebiete menschlichen Seins sich ergiessen soll, als vielmehr, wie er sich wirklich in tausend Kanäle verzweigt und wo er hinfliesst, befruchtet und Leben weckt.

Wir fassen die entwickelten Gedanken des letzten Abschnittes mit den Worten Pfleiderers („Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss", Seite 57) zusammen, worin er darthut, wie in dem Satze „Ihr sollet vollkommen sein, gleichwie euer Vater in den Himmeln vollkommen ist" die Quintessenz der religiösen Moral Jesu liege:

1. „In der Idee gottgleicher Vollkommenheit besteht das absolute sittliche Ideal, Ziel und Norm des menschlichen Strebens in der höchsten denkbaren Reinheit, aber auch

2. zugleich in der Idee der Gotteskindschaft das absolute religiöse Princip, in welchem nicht nur das stärkste *Motiv*, sondern namentlich die belebende reale *Kraft* zur Erfüllung des Gesetzes liegt.

Nur wenn wir die religiöse Moral Jesu nach diesen beiden Seiten hin als Sittengesetz und als reales Lebensprinzip in's Auge fassen, können wir die absolute Bedeutung Jesu für die Geschichte der Moral richtig würdigen."

Mag denn nun der Egoismus den Himmel des Glaubens und des Ideals zertrümmern, sich zu vornehm dünken, etwas aus Gottes Hand annehmen zu wollen, vom Glauben an Gott und die göttliche Natur des Menschengeistes, der Idee der Unsterblichkeit sich abwenden, mag

der Egoist Alles in sich suchen und Alles durch eigene Kraft wirken wollen, mag er den Menschen auf den Thron heben und ihn anbeten, den Prometheus zu seinem Glaubenssymbol machen, wir fassen ihm gegenüber unsere Ethik und Dogmatik in das schöne Wort des Liedes:

Liebe, die du mich zum Bilde
Deiner Gottheit hast gemacht,
Liebe, die du mich so milde
Nach dem Fall mit Heil bedacht,
Liebe, dir ergeb ich mich,
Dein zu bleiben ewiglich.

Zur Erklärung der Gleichnisse Jesu.

Von Pfarrer *J. M. Usteri* in Affoltern b. H. (Ct. Zürich).

1. Ueber Begriff und Charakter des Gleichnisses, speziell des neutestamentlichen.

Die Gleichnissrede fällt unter das Genus der Bildersprache, wie sie namentlich in der orientalischen Denk- und Sprechweise, und zwar nicht nur in der im engern Sinn poetischen, eine grosse Rolle spielt. Sie unterscheidet sich von der Metapher, dem einzelnen bildlichen, figürlichen Ausdruck, von der Allegorie, der verhüllenden, mystifizirenden Einkleidung gewisser Begriffe, Verhältnisse und Ideen in ein bildliches Gewand,[1]) wie auch von der Fabel, die, ein mehr heidnisches Gebilde, wesentlich profanen Charakter hat und daher Natur und Menschenleben nicht als Symbol eines höheren Lebensgebietes, sondern als Stoff zur Veranschaulichung und Einschärfung von Regeln der natürlichen Moral oder Lebensklugheit und zur Geisselung oder Ironisirung moralischer Thorheiten und Verkehrtheiten verwendet, wobei dann auch Pflanzen und Thiere redend und denkend eingeführt werden und das Gebiet der Wirklichkeit überhaupt mitunter, wiewohl nicht immer, verlassen wird. Formell kann die Fabel mit der Parabel

[1]) *ἀλληγορία* = *ἄλλο ἀγορεύειν* etwas Anderes sagen, nämlich als der Wortlaut zum Ausdruck bringt. Vom natürlichen Wortsinn und Sinneszusammenhang wird hier abstrahirt. Die Allegorie hat daher nichts Beweisendes, sie beruht nicht auf einem wirklich bestehenden Verwandtschaftsverhältniss zwischen Bild und Sache, wie dies beim Symbol und vermöge der göttlichen Naturordnung und Geschichtsleitung beim Typus der Fall ist. Die Allegorie ist mehr ein geistreiches Spiel, ein Schmuck der Darstellung. Luther sagt sogar mit Bezug auf die paulinische Typologie Gal. 4, 22, dass dieselbe „zum Stich zu schwach sei", dennoch mache sie den Handel vom Glauben frei und licht. Aehnlich Melanchthon (Apologie, Art. XII). Wegen des berechtigten Verdachtes gegen die Allegorie und ihren Missbrauch in der Schriftauslegung ist die protestantische Unterscheidung zwischen Allegorie und Typus wichtig.

zusammenfallen, wenn sie nämlich nur das Leben in concreten Beispielen wiederspiegelt und nichts Phantastisches enthält; auch darin besteht eine Aehnlichkeit, dass sie sich zu einer Erzählung, die in sich und aus sich selbst verständlich ist, abrundet. Es ist dies ebenfalls ein wesentliches Charakteristikum der ausgeführteren Gleichnisse; allein *inhaltlich* besteht der grosse Unterschied, dass die Gleichnisse als Sinnbilder die Gedanken auf einen höheren nnd höchsten Gegenstand, auf Wahrheiten, Vorgänge, Gesetze des Reiches Gottes und des religiösen Lebens hinlenken. Hingegen ist nicht wesentlich, was man oft betont, dass die Erzählung, die ein Gleichniss constituirt, nicht wirklich geschehen, sondern erdichtet sei. Ist sie dies auch, so braucht doch dieses Moment in nichts hervorzutreten, im Gegentheil: es kann der schlichteste, alltäglichste Vorgang genau nach dem Leben erzählt oder geschildert sein. Es handelt sich beim Gleichniss nicht um dichterische Produktion mit origineller Combination, sondern um Darstellung aus der Anschauung ohne jegliche Idealisirung der Natur oder des Menschenlebens. Damit nun aber die Parabel als schlichte, in sich abgerundete Erzählung oder Schilderung natürlicher Vorgänge sinnbildliche Bedeutung und beweisende, überzeugende Kraft haben könne, müssen die natürlichen Verhältnisse, die zum Parabelstoff gewählt sind, an und für sich schon ein Spiegelbild der höheren, auf das Reich Gottes bezüglichen Verhältnisse und für den sinnigen Glaubensblick als solches erkennbar sein; d. h. es muss in der Natur, im Menschenleben von vorneherein schon eine Typik des höheren Lebensgebietes liegen. Und anderseits half nichts mehr dazu, dies Verhältniss zur Anschauung und Anerkennung zu bringen, das Religiöse seines isolirten, abstrakten, rein transscendentalen Charakters zu entkleiden, es mit einem Wort ins Leben einzuführen, als die aus dem vollen, vielgestaltigen Leben geschöpfte Parabelrede. Welch ein Salz erhielt die Betrachtung und Behandlung von Natur und Menschenleben durch die Entdeckung und Aufzeigung dieser typischen Spuren, dieser Harmonie der Gesetze, dieses Parallelismus der Vorgänge und Erscheinungen! Welch eine unerschöpfliche Anleitung zur volksthümlichen, praktischen Betrachtung der Dinge des Reiches Gottes gibt die biblische Parabelrede, und welch ein unübertreffliches Mittel ist ihre Nachahmung! Dass Jesus der Meister war in der Gleichnissrede, ist für seinen Geist und Lehrcharakter überaus bedeutsam. Dass er den gewöhnlichsten Vorgängen des Natur- und Menschenlebens eine sinnige Beziehung auf das Gottesreich abzugewinnen wusste, bezeugt seine menschliche Herablassung, seinen tiefen Blick in die Naturoffenbarung seines Vaters, wie in die menschlichen Lebensverhältnisse in ihrer Mannigfaltigkeit, seine Beobachtungsgabe — lauter hervorragendste Beweise eminentesten Prediger- und Volksrednerberufes. Da ist kein ungesunder Spiritualismus, kein finsterer, ascetischer Geist, kein mönchisches Wesen.

Im Alten Testament finden sich nur schwache Ansätze der Parabelrede. *Jothams* Gleichniss von den Bäumen, die einen König

suchen (Richt. 9, 7 ff.) ist mehr eine allegorisirende Fabel (vergleiche auch 2. Kön, 14, 9). Eher gehört hieher das Gleichniss Nathans von dem reichen Mann, der dem Armen sein einziges Schäfchen nahm (2. Sam. 12, 1—4), ferner das Gleichniss vom Weinberg (Jes. 5, 1 ff.), dann auch Jes. 28, 23 ff., abgesehen von den Allegorieen bei Ezechiel (19, 10—14; 13, 11; 17, 1—8, 16. 23). Im Neuen Testament steht παραβολή in sehr *allgemeinem* Sinn, *nicht als Bezeichnung eines bestimmt abgegrenzten Begriffs,* auch von wenig ausgeführten Bildreden und Vergleichungen (z. B. Luc. 5, 36, 6, 39), sowie von Sprichwörtern und Sinnsprüchen (z. B. Matth. 15, 15, Marc. 3, 23, 7, 17. Lc. 4, 23, 14, 7), ganz gemäss dem ebenfalls sehr weiten Sprachgebrauch der LXX, wo παραβολή das hebräische maschal wiedergibt (cf. Prov. 1, 6. 1. Sam. 24, 14. Ez. 12, 22). Das Evangelium Johannes hat nur παροιμία, was eigentlich „vom Wege abgehende, ungewöhnliche Rede" bedeutet. Die im *engeren* Sinne sogenannten Gleichnisse, in der Bezeichnung also vom Neuen Testamente nicht unterschieden, sind nichts Anderes als die verselbständigte, nicht gerade umfangreichere und insofern ausgeführtere — es gibt ja auch ganz vollendete kleine Gleichnisse — aber doch zu einer in sich abgerundeten Erzählung oder Schilderung gestaltete Bildrede. Eine Begriffsbestimmung des Gleichnisses muss sich natürlich auf diese beschränken, da der bildliche Ausdruck überhaupt alle Reden Jesu durchzieht.

In manchen eigentlichen Gleichnissen finden sich auch allegorische Züge, die sich dadurch als solche kenntlich machen, dass sie aus den natürlichen Verhältnissen der Gleichnisserzählung sich nicht unmittelbar und unwillkürlich ergeben, sondern offenbar, *um im Einzelnen etwas zu bedeuten,* hinzugefügt sind. Das Gleichnissbild als solches kann durch dieselben mehr oder weniger gestört sein, wesshalb die Kritik darin vielfach spätere Zusätze, Erweiterungen und Umbildungen erblickt und in einzelnen Fällen sogar annimmt, dass der Grundgedanke des Gleichnisses dadurch verschoben und entstellt worden. An und für sich aber ist es keineswegs undenkbar, dass Jesus selber in gewissen Fällen das einfache, abgerundete, in sich verständliche Gleichnissbild, das *als Ganzes* eine Wahrheit des Gottesreiches zur Anschauung bringen sollte, durch allegorisch zu verstehende *Einzel*züge eben im Hinblick auf die Deutung vermehrte und weiter ausmalte. Es brauchen nicht alle seine Gleichnisse einem den vollkommensten Mustern abstrahirten Idealbegriff genau zu entsprechen.

Wenn z. B. Jesus in Gleichnissform auf concrete geschichtliche Verhältnisse, etwa auf die Erfolge und Misserfolge seines Wirkens in Israel anspielen und in dünn verschleierter Rede Busse predigen oder prophetische Ausblicke eröffnen wollte, musste er dann nicht zur Allegorie greifen? (Vgl. das Gleichniss von den Weingärtnern.)

Als eine besondere Gattung sind noch *die* Gleichnisse zu erwähnen, die in Form eines *concreten Beispiels* eine Wahrheit dar-

stellen oder einschärfen (z. B. reicher Thor, reicher Mann und armer Lazarus, barmherziger Samariter, gütiger Schuldherr und hartherziger Knecht). Es gibt ja religiöse Verhältnisse, die nicht durch etwas Paralleles aus einer andern, niedrigeren Ordnung des Seins, sondern nur durch ein konkretes *Beispiel*, dadurch sie selbst zum plastischen Ausdruck kommen, veranschaulicht und insinuirt werden können.

Betreffend die Deutung der Parabeln hat schon Chrysostomus, Hom. 65 in Matth. 20, 1 den richtigen Canon aufgestellt: *οὐδὲ χρὴ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι, ἀλλὰ τὸν σκόπον μαθόντες, δι' ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν περαιτέρω.* Richtiger Takt ist ein Haupterforderniss für den Ausleger.

II. Der Zweck der Gleichnissrede.

Jesus hat sich über diesen nur einmal näher ausgesprochen, und zwar anlässlich jener in der evangelischen Ueberlieferung besonders hervortretenden Gleichnispredigt *κατ' ἐξοχήν*, deren Thema das Gottesreich nach Pflanzung, Entwicklung, Hindernissen, Werth und Vollendung war. Die Einen [1]) verlegen sie in die Mitte der galiläischen Lehrthätigkeit, Andere [2]) erst in die zweite Hälfte; jedenfalls wurde sie nicht schon am Anfang gehalten, wogegen theils der Ort, an dem sie in den Synoptikern steht und auch wohl schon in ihren Quellen stand, theils der Umstand spricht, dass ihr Inhalt reichliche und ernste Lebens- und Amtserfahrungen wiederspiegelt, Erfahrungen von Unempfänglichkeit, von Enttäuschungen, von in Sicht tretenden Trübsalen und Verfolgungen um des Gottesreiches willen, und dass der Blick schon sehr bestimmt auf die Ernte, auf das Ende, auf Sichtung, Scheidung und Gericht sich hinwendet. *Keim* denkt an den Herbst des Jahres, in dessen Frühling das Auftreten und die erste Säemannsarbeit gefallen, also an eine Zeit, wo die in der Natur nun vollendete Ernte mit daran erinnern konnte, nun auch nach einer geistlichen Ernte sich umzusehen. Anlässlich jener hervorragenden Gleichnispredigt nun, die Jesus nach Matthäus und Marcus deutlich bei Kapernaum am Seeufer von einem Schifflein aus an die dort gedrängt stehende Menge gerichtet, erhalten wir authentische Aufschlüsse des Herrn über den Zweck dieser damals ziemlich neuen, wenigstens in solcher Ausschliesslichkeit bisher unerhörten Lehrweise.

Sie finden sich in ähnlicher, aber nicht völlig übereinstimmender Form bei Matth. 13, 10—17, Marc. 4, 10—12 und Luc. 8, 9. 10. *Auf Befragen hin* hat nach allen Synoptikern Jesus diesen Aufschluss gegeben. Nach Marcus sind die Frager *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*, während Matthäus und Lucas nur von seinen „Schülern" *(μαθηταί)* reden, wobei man ausschliesslich an die Zwölfe denken könnte. [3]) Die genauere Anmerkung des Marcus ist werthvoll, weil

[1]) Z. B. Weiss.
[2]) Z. B. Keim.
[3]) Nach Volkmar hätte der Judenchrist (Matth.) die Erweiterung des Kreises der Fragenden nicht ertragen. (Mc. u. d. Syn. 298).

sie die Erkenntniss der Geheimnisse des Himmelreiches nicht als ein Privilegium des engsten Jüngerkreises bezeichnet sein lässt, so dass für alle, welche nicht diesem angehörten, gleichsam nur eine undurchdringliche Gleichnisshülle, d. h. eine Schale ohne Kern vorhanden gewesen wäre. Nein, Allen, die sich näher zu Jesu herzumachten und lernbegierig fragten, wurde eine Empfänglichkeit und Würdigkeit für höhere Erleuchtung zum Verständniss jener Geheimnisse zuerkannt. Und nur die gleichgültig Fernbleibenden, etwa bloss Neugierigen, werden als *οἱ ἔξω* bei Marcus bezeichnet. Während nun aber die Fragen sich nach Marcus allgemein auf „die Gleichnisse", nach Lucas sogar speziell auf das eben erzählte Säemannsgleichniss beziehen, hat sich in der Version bei Matth. noch eine Erinnerung erhalten, dass ein so ausschliessliches Reden in Gleichnissen wenigstens damals noch etwas Neues und Auffallendes war. Denn die Jünger fragen: Warum redest Du zu ihnen in Gleichnissen? Zu dieser Frage passen nun auch die Antworten bei den Evangelisten, welche jene nicht haben, bei Marcus und Lucas, und keineswegs gehen sie unmittelbar zur Deutung eines Gleichnisses über. Sie geben vielmehr Aufschluss über den Zweck der neuen Lehrweise, aber allerdings in einer auffallenden, zwar nicht in allen drei Evangelisten gleich stark prononcirten, aber doch im Ganzen übereinstimmenden Art.

Nach Marcus und Lucas zumal hätte Jesus zu denen draussen, zu den Massen, darum nur ausschliesslich in Gleichnissen geredet, *damit* es bei ihnen trotz allem vermeintlichen Sehen und Hören nicht zu einem Verständniss der Wahrheit komme, weil ihnen nun einmal nicht gegeben sei, die Himmelreichsgeheimnisse zu erkennen und weil ihnen daher Alles nur in verhüllenden parabolischen Erzählungen, d. h. in Form äusserlicher Bilder aus Natur und Menschenleben dargeboten werden könne. Für diesen Sinn der Worte ist *ἵνα* entscheidend und vergeblich sucht man dessen Bedeutung als Absichtspartikel abzuschwächen. Hienach wäre es nun aber beim Reden in Gleichnissen auf eine Demonstration der absoluten und unverbesserlichen Unempfänglichkeit der Massen abgesehen gewesen, und was auch der Herr noch an Mühe und Ernst in seiner Gleichnispredigt aufgewendet, es hätte doch Alles nur zur Herbeiführung des Verstockungsgerichtes dienen müssen, ganz im düsteren prädestinatianischen Sinne. Und wenn auch — worauf man zur Erläuterung hinweist — nicht gerade ausdrücklich Gott als der direkte und unmittelbare Urheber der Unempfänglichkeit bezeichnet würde, so streifte eben der Gedanke doch an eine solche Auffassung; vergleiche das *ὑμῖν δέδοται*, das bei Matthäus ja zum ausgesprochenen, bei Marcus und Lucas wenigstens zum stillschweigenden Gegensatz hat: *ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται*. Jedenfalls wäre in dem Reden in Gleichnissen nicht ein völliges Entziehen der Verkündigung, das also die Verantwortung aufhöbe, sondern vielmehr ein diese verschärfendes, aber sonst eben fruchtloses Nahelegen zum recht handgreiflichen Sehen und Hören beabsichtigt. Man wird auf keinen Fall, am wenigsten aus der Fassung der Worte bei Marcus,

den Eindruck wegbringen, der Herr anerkenne mit der Wahl der Parabelform einen faktischen Gerichtszustand des Volkes;[1]) ja er führe noch, ohne natürlich dies *direkt* zu beabsichtigen, eine Weiterentwickelung desselben herbei, indem bei der auch den herablassendsten Bemühungen unzugänglichen Verhärtung, nach einem göttlichen Naturgesetz für's geistliche Leben, nur der Verderbensprocess sich beschleunigen müsse. Stier[2]) sucht zwar die Härte möglichst zu mildern, indem er sagt: „Ein Gleichniss hat für den Hörer zwei Seiten: es ist verhüllend und enthüllend zugleich. Aber auch selbst sein Verhüllen *will* noch enthüllend wirken: indem es die bedeutete Wahrheit zurückzieht, drängt es sie nur stärker auf, ist eben „als unverständlich ein Stachel und Reiz zu weiterem Nachsinnen." Wer sich auch davon also nicht mehr bewegen lässt zum Fragen, Forschen, Finden und Verstehen, an dem und *nur* an dem beweist es seine *nehmende,* richtende Kraft, denn an Solchen muss nun völlig offenbar werden die Schuld, dass sie nicht hören *wollten,* obwohl sie *konnten.*" Allein bei allem Wahren, das in dieser Bemerkung Stier's liegt, ist eben doch Thatsache, dass in unserer Stelle eigentlich nur auf die traurige Herbeiführung des negativen Erfolges reflektirt ist: und es wäre daher mit De Wette eher zu erwarten, Jesus hätte etwa statt am Anfang der Gleichnisspredigten am Schluss derselben ein solches negatives Resultat seiner Bemühungen ausgesprochen; nun aber gibt sich ja der Aufschluss als Erklärung der neuen, unerwarteten Lehrmethode bei deren Beginn an die dadurch überraschten Jünger. — So hat denn schon *Strauss* unter Zustimmung von Hilgenfeld und Keim in unserer Stelle eine „verwunderliche, hypochondrische Ausdeutung" gefunden, „welche die am jüdischen Volke im voraus verzweifelnden und pessimistischen Evangelien mehr oder weniger in Jesu Worte eingetragen hätten." Keim glaubt nun sogar in der nach ihm relativ besten und getreuesten Version bei Matthäus das Ursprüngliche, wenn auch nicht rein und unverfälscht, noch entdecken zu können,[3]) indem er grosses Gewicht darauf legt, dass dort statt *ἵνα ὅτι* zu lesen. Wenn Jesus zu den Jüngern sage: Euch ist gegeben etc., so setze er damit eine bei diesen schon entstandene Erkenntniss voraus, während er die Uebrigen als solcher baar, also von seiner bisherigen Lehrthätigkeit und Selbstdarstellung in ihrem Innersten unberührt gelassen bezeichne. Darum sehe er sich nun zum tiefsten Heruntersteigen zur Fassungskraft des Volkes behufs Erzielung grösserer Erfolge veranlasst. Er fange an in Gleichnissen zu den Massen zu reden, *weil* sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, noch verstehen, was sich mithin nicht auf Unempfänglichkeit für die *neue* parabolische Lehrweise beziehe, sondern auf das Ausgebliebensein einer tieferen Wirkung des *bisher* von Jesu zu Sehenden und zu Hören-

[1]) Nach Lange, im Bibelw. z. d. St.
[2]) Reden Jesu, zu Matth. II, S. 73.
[3]) Gesch. J. v. N. II, S. 439 ff.

den. Eben darum sollten nun die Gleichnisse dem Verständniss aufhelfen. Freilich trete auch bei Matth. der falsche Gesichtspunkt hervor, wenn in V. 18 Jesus zu den Jüngern sage: *Ihr nun* höret das Gleichniss vom Säemann, wie wenn diese Erkenntniss nur für sie wäre. Auch das stimme nicht zum Zweck der Gleichnisspredigt nach der eigentlichen Auffassung des Matthäus, dass die *letzten* Parabeln nur den Jüngern gewidmet seien. Umgekehrt falle auch Marcus aus der Rolle, wenn nach ihm (4,13) Jesus unzufrieden zu sein scheine, dass sogar die Jünger schon das erste der doch eigentlich nicht für sie, sondern für das Volk bestimmten Gleichnisse nicht verstehen, womit dann übrigens abermals im Widerspruch sei, dass Jesus seinen Jüngern doch nachher alle Gleichnisse ohne Ungeduld erkläre.

Doch besteht in Wahrheit trotz des ὅτι die von Keim behauptete Diskrepanz zwischen Matthäus einerseits und Marcus und Lucas anderseits gar nicht. Denn schon wenn Matthäus auf den Satz: Euch ist es gegeben etc., jenen aber ist es nicht gegeben, die Gnome folgen lässt: Denn ein Jeder, der hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluss haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch was er hat genommen werden — so kann dies dem Zusammenhang nach doch wohl nur den Sinn haben, es werde dem Volke durch die Parabel auch noch, was es habe, genommen, da es durch dieselbe hindurch jene Geheimnisse nicht leicht erkennen könne; — man müsste denn die Gnome ganz allgemein sprichwörtlich nehmen.[1]) — Aber auch die Anführung des Wortes aus Jesaj. 6 passt nur zu dem Gedanken, wie er nach Marcus und Lucas sich darstellt. Oder sollte etwa Jesus damit bloss haben sagen wollen: Bisher habe sich am Volke jene Prophetie erfüllt, nun aber solle durch die Gleichnisspredigt der Versuch gemacht werden, ob nicht eine Wendung zum Besseren eintreten könne? ἀναπληροῦται verstärkt indessen den Begriff des πληροῦσθαι und bezeichnet wohl die Erfüllung gegenüber jener früheren zu Jesajas Zeit als eine vollständige, potenzirte, wenn nicht unwiderrufliche. Und wo die Prophetie sonst im Neuen Testament angerufen wird, da geschieht es zur Beleuchtung und Markirung eines im Verhärtungsprocess eingetretenen *Abschlusses*, ob nun dieser als absulut und gänzlich definitiv zu denken sei, oder nicht; so Joh. 12,37 ff. am Ende des Zeugens und Wirkens Jesu unter den Juden in Jerusalem, ferner Act. 28, 25 ff. bei dem Auftreten des Paulus unter den Juden Roms, dann wieder Röm. 11,8 bei des Paulus zusammenfassendem Urtheil über Israels andauernde Verstockung. Es gehörte also die Beziehung auf dies Weissagungswort passender an's Ende der Gleichnisspredigten, und es ist dasselbe auch in solcher Ausführlichkeit nach der LXX nur bei Matth. eingeschaltet, also in

[1]) Wohlmeinend, aber doch etwas gezwungen, interpretirt Stier, S. 72 unten: „*Darum* rede ich zu ihnen durch Gleichnisse, damit Jedem, der irgend noch hat, gegeben werden könne; dann erst, damit den Nichthabenden genommen werde. Zu welchem *Zweiten* allerdings der Herr *jetzt* seine Antwort *weiter* führt." (Das eben stellt Matth. auf gleiche Linie mit Marc. und Luc.!)

dieser Form vielleicht auf ihn zurückzuführen. [1]) Wenn Lange es als sehr beachtenswerth hervorheben möchte, dass, während zu dem Propheten gesagt werde: Verstocke *du* das Herz dieses Volkes, mache sein Gehör stumpf, blende seine Augen, hier hingegen der neutestamentliche Geist des Herrn in dem besagten Gericht Gottes die Selbstverschuldung betone, so ist *darum* hierauf kein besonderes Gewicht zu legen, weil schon die LXX, nach welcher genau das Wort citirt wird, in der nämlichen Weise abweicht. Allerdings aber ist ihre Interpretation als die richtige, den Schein einer einseitigen, schroffen Prädestination beseitigende anzuerkennen.

Im Ganzen wird es also auch nach Matth. bei dem bei Marc. und Luc. klar und deutlich ausgesprochenen Gedanken bleiben. Hingegen hat der Widerspruch Keim's gegen den Gedanken selber und sogar jenes Wort von Strauss doch eine gewisse Berechtigung, wie deutlich aus den Bemühungen der beim Wortlaut bleibenden Ausleger[2]) erhellt, den Gleichnissen doch eine das Verständniss näher legende und erleichternde Tendenz zu vindiziren. Es findet jedenfalls nur auf eine sehr beschränkte Zahl von Gleichnissen seine Anwendung, was Weiss[3]) bemerkt: „Eine Wahrheit, die man noch gar nicht versteht, kann kein Bild verständlich machen, da man ja die Wahrheit irgendwie schon verstehen muss, um das Bild richtig zu deuten, um die Beziehungen zwischen ihm und der dargestellten Sache aufzufinden. Unmöglich kann Jesus gehofft haben, dass das dem Volke fehlende Verständniss für das Wesen des Gottesreiches ihm an diesen Geschichten aufgehen werde." Auch Weiss hat hiebei eigentlich nur einige bestimmte Gleichnisse im Auge.

Nun macht Keim mit Recht zu Gunsten einer mehr evangelischen, weniger düsteren und gerichtlichen Auffassung des Zweckes der Gleichnissreden Matth. 13, 35 geltend, wo, nach ihm allerdings in späterem Zusatz, aus einem Psalm Assaphs[4]) (78, 2) ein Ausspruch als nun erfüllt citirt werde, wonach die Offenbarung und Kundmachung von Dingen, die seit Grundlegung der Welt verborgen gewesen, Zweck der Gleichnissrede sei. In der That wird so die Bedeutung dessen, was V. 34 gesagt ist: Dieses Alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Volkshaufen und ausser der parabolischen Form redete er nicht zu ihnen, schriftgemäss beleuchtet. Auch hebt Keim hervor, wie Jesus nach Matth. (13, 51) am Schluss seiner Gleichnissreden seine Jünger gefragt habe: Habt ihr dieses alles verstanden? und wie er auf ihre bejahende Antwort hin ihnen selbst diese Lehrweise als Muster hingestellt mit dem Wort: Darum ist jeder Schriftgelehrte, der für das Himmelreich unterrichtet worden,[5]) gleich einem Hausherrn, welcher

[1]) Bekanntlich benützt er jede Gelegenheit zur Anrufung des prophetischen Wortes.

[2]) Z. B. Stier.

[3]) A. a. O. S. 25.

[4]) Chron. 29, 30 „Prophet" genannt.

[5]) μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, eigentlich „der dem Himmelreich zum Schüler geworden".

aus seinem Schatze Neues und Altes herausgibt, wobei das „Neue“ wohl eben dem Zusammenhang nach die nun eröffnete parabolische Lehrweise ist.[1]) Ferner ist daran zu erinnern, wie Jesus von jener Zeit an diese Lehrmethode mit sichtlicher Vorliebe kultivirte und sie bis zuletzt nicht nur beim Volk, auch nicht nur bei Schriftgelehrten (Marc. 12, 1) und Feinden, wo ein Verhüllen der Wahrheit seinen bestimmten Grund haben konnte, sondern oft und viel auch bei seinen Jüngern in Anwendung brachte, so dass man dieselbe nicht als nur für einen besonderen, sei's weiteren, sei's engeren Zuhörerkreis bestimmt ansehen und in ihr *im Allgemeinen weder* etwas Esoterisches *noch* etwas Exoterisches erblicken kann; denn während der Herr dort in jenem Ausspruch den Jüngern im Unterschied von dem nur Gleichnisse erhaltenden Volke eine Erkenntniss des Geheimnisses des Himmelreiches beimisst, muss er oft genug auch ihnen die Gleichnisse erklären. In Marc. 4, 34 heisst es ausdrücklich: In der Stille aber (beiseits, *κατ' ἰδίαν*) legte er seinen Jüngern Alles aus — wonach also der Sinn jenes Ausspruchs dahin präcisirt würde: die Gleichnisse dem Volk, die Auslegung zum Verständniss der Himmelreichsgeheimnisse den Jüngern! Warum aber dem Volke nur Gleichnisse? Darüber gibt nun Marc. selbst in V. 33 noch einen Aufschluss, der doch ganz anders klingt als der frühere: In vielen solchen Gleichnissen redete er zu ihnen das Wort, *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*.

Unmöglich kann diess heissen: damit die Wahrheit ihnen verhüllt werde. Vielmehr liegt darin die Andeutung, dass bei solcher Lehrweise den Schwerhörigen am ehesten noch ein Verständniss und den Schwachsinnigen ein Licht und zwar eben heilsamer Weise nicht plötzlich ein allzu grelles scharfes Licht aufgehen könne. Diese Voraussetzung musste auch durchaus dem Rufe, mit dem Jesus sein erstes Gleichniss schloss: Wer Ohren hat zu hören etc. zu Grunde liegen, denn dieser konnte doch nicht nur ein die Zuhörer von ihrer Blindheit überführender Zuruf sein: Seht, wie ihr so gar keine geöffneten Ohren habet! Selbst Stier[2]) nennt als Grundgedanken: „Weil *sie*, die Meisten wenigstens, keine *hörenden* Ohren, *merkenden* Herzen mehr haben.

[1]) Gegen Keim, der vielmehr bei dem Alten, (d. i.) Alltäglichen, Altbekannten an diese denkt. Aehnlich Weiss, der a. a. O. S. 359 bemerkt, der, den das Gottesreich sein wahres Wesen verstehen gelehrt hat, wird nicht nur die neue Wahrheit über sein Wesen verkündigen, sondern auch Altes, d. h. längst bekannte Wahrheiten; denn die ewigen Ordnungen des Gottesreiches entsprechen ja, wie die Parabeln gezeigt haben, überall den altbekannten Ordnungen der Natur und des Menschenlebens. Wer sie also recht versteht, der wird jene an diesen verständlich machen, wie die Jünger sie in Folge der Deutungen Jesu verstehen gelernt haben. Ganz äusserlich literarisch Volkmar (Mc. u. d. Synopse, 2. Ausgabe, S. 300), der unter dem „Alten“ das dem Alten Testament Entnommene, namentlich die Anspielungen auf alttestamentliche Stellen in der Gleichnissdeutung versteht und unter dem Neuen das aus neuen Lehrschriften und dabei wieder aus dem ältern Evangelienbuch, d. h. aus Mc., wie aus dem jüngern (Luc. cap. 10 ff.) Geschöpfte und bemerkt: Selbstredend ist die Compilation, die der Evangeliencombinator (Matth.) hier bietet.

[2]) S. 68.

das offene Wort empfänglich aufzunehmen, darum verdecke ich's ihnen, ob sie so noch gereizt würden, aufzumerken; folglich zum möglichsten Wecken jedes noch hörenden Ohres wie zum verdienten Gericht Aller, die so abgefertigt werden." Und ein sinniger, praktischer Ausleger[1]) schliesst aus dem: „so wie sie es hören konnten" des Marc.: „dass der Herr doch darauf sah, möglichst verstanden zu werden, also nicht gerade Gleichnisse gab, die *recht* hörenden Zuhörern schwer auflösbar waren.[2]) So lassen sich denn also auch die Aussprüche bei Marc., so wenig als die bei Matth., zu einer klaren, einheitlichen Anschauung vereinigen, *es dürfte aber dies nur dem verschiedenen Charakter, Inhalt und Zweck der so mancherlei Gleichnisse entsprechend sein.* Die einzige bestimmte Erklärung, die wir aus Jesu Mund über die Motive seiner Gleichnissreden haben, ist keineswegs erschöpfend, sondern individueller und gelegentlicher Natur. Sie mochte einer besonderen Stimmung entspringen und namentlich mit Bezug auf bestimmte einzelne Gleichnisse gesprochen sein, wie denn in der That jene *den Jüngern sogar* anerkanntermassen unverständlich gebliebenen für die Menge völlig dunkel sein mussten. Aber den lernbegierigen Fragern, und zwar nicht nur den Zwölfen, hat Jesus Aufschluss gegeben, und die Uebrigen waren keiner Auslegung werth, an sie wäre auch eine unverhüllte Rede verschwendet gewesen. So erscheint denn Jesu Methode als die heiligste und weiseste Pädagogik, sobald man nur, was Jesus unter bestimmtem Eindruck, in eigenthümlicher, nicht mehr nach allen constituirenden Faktoren aufzuhellender Situation, mit Bezug auf besondere Gleichnisse gesagt hat, nicht ungebührlich als Charakteristik seiner nunmehrigen Taktik verallgemeinert.[3]) Die Menge, die an der Schale hangen bleibt und nicht in die Tiefe einzudringen begehrt, soll allerdings bei dem oberflächlichen, das heisst werthlosen Verstehen und dem damit verbundenen Wahn, wirklich verstanden zu haben, und nun zuversichtlich urtheilen, kritisiren und absprechen zu können, belassen bleiben. Und so kann sich dann allerdings an ihr das Gericht, das Jesajas ankündigt, vollziehen. Und doch wird bei ihrem Nichtverstehen, bei ihrer Blindheit das Widerstreben und die Abwendung von Jesu nicht so verhängnissvoll und unheilbar sein, wie bei unverhüllter Mittheilung der vollen, ganzen, klaren Wahrheit an noch Unreife, Schwache, Sinnliche, Irdischgesinnte. „Der Herr hat darum in Gleichnissen, die sie dann nicht verstanden, zu ihnen geredet, weil er gleichsam lieber selber die Ursache sein wollte, dass

[1]) Blumhardt, Blätter aus Bad Boll, 1875, S. 268.

[2]) Auch nach Holtzmann, Art. Gleichnisse, im Bibellex. v. Schenkel ist in der Bemerkung des Marc. das geschichtlich Richtigste noch zu erkennen.

[3]) Weizsäcker, S. 414: Dieses parabolische Lehren nahm nun einen neuen Charakter an dadurch, dass *jetzt* die Mysterien des Reiches zu seinem Gegenstande wurden. Der Mysteriencharakter dieser Reichslehren kann aber nicht in der parabolischen Form als solcher gesucht werden. Denn diese ist in der That nur eine durchsichtige Hülle des Gedankens. Das Geheimnissvolle muss in der Sache selbst liegen.

sie nicht sahen und hörten, indem er's ihnen nicht verständlich machte. Hatten sie doch dann auch weniger Verantwortung.[1]) Das liegt nun freilich nicht im Wortlaut, aber es entspricht dem Heilandssinne Jesu. Er wollte gewiss nicht den Verderbensprocess noch beschleunigen, sondern that nach der einen Seite hin das Möglichste im Schonen.

Gut sagt Stier: „Der Herr predigt hier bis zuletzt, wie die Apostel desgleichen in aller Geduld und Langmuth gethan, vor Allem, *damit* noch höre, wer Ohren hat.[2]) So sollten denn durch die Aufmerksamkeit weckende pikante Gleichnisspredigt *auch aus den Massen* die Empfänglichen ausgeschieden, gleichsam herausgelockt werden. Wenn einerseits die Virtuosität, die Jesus gerade in dieser Gattung des Lehrvortrags in so einzigartigem Masse erlangte, von einer nach dieser Seite hin liegenden ganz besonderen Begabung zeugt, so wäre anderseits es wohl ohne erfreuliche Erfolge nicht zu so reicher Entfaltung dieser Begabung gekommen. Die Erfolge aber bewiesen, dass die Gleichnisse der Fassungskraft aufhalfen, indem sie zum Mindesten das Interesse weckten und zur sinnigen Vertiefung in diese Bildersprache reizten.[3])

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Steiner, Dr. Heinrich, Prof. der Theol. in Zürich: *Der Zürcher Professor Johann Heinrich Hottinger in Heidelberg.* 1655—61. Zürich, Schulthess 1886.

Es war sozusagen das gegebene Thema der *Jubiläumsschrift,* mit der die Zürcher Hochschule diejenige zu Heidelberg zu begrüssen hatte: das Wirken des gemeinsamen theologischen Lehrers des 17. Jahrhunderts in der Pfalz. Mit seinem Lehrer Hitzig selbst einer der Angehörigen beider Universitäten hat Herr Professor Steiner die Aufgabe in verhältnissmässig erstaunlich kurzer Zeit gelöst und uns auf Grund eines übergrossen, in Zürich liegenden Materials ein ansprechendes Zeitbild geschaffen.

---

[1]) Blumhardt, a. a. O. S. 243. Lange, S. 188a, unten, denkt bei falscher Auslegung an das Nämliche.

[2]) A. a. O. S. 76. Das Gerichtliche bezeichnet Stier sodann als die sekundäre Absicht, das Schonende übergehend: *Weil* sie die Ohren, welche sie haben, doch nicht *haben*, d. h. brauchen, wie er wohl weiss, redet er in der zweiten sekundären Absicht, *damit* ihr Nichtkönnen als ein Nichtwollen gerichtet werde. Massvoll deutet das *ἵνα* Wittichen (Idee des Menschen, S. 124): Jesus redet zu der Volksmasse, ihrer Neugierde, ihn zu hören, nachkommend, über das Wesen des göttlichen Reiches, damit ihre Unempfänglichkeit konstatirt werde, was dadurch geschieht, dass sie nicht wie die Jünger nach dem Sinne der Parabeln fragen. — Jesus negirt also den gewöhnlichen Begriff der Wahlfreiheit und vertritt einen psychologischen Determinismus, nicht aber ist dieser zu verwechseln mit dem auf einem absoluten göttlichen Rathschluss basirenden theologischen Prädestinatianismus. Die Bestimmtheit der menschlichen Natur ist aber auch wieder nicht eine absolute, vergleiche das Wort: Was bei den Menschen unmöglich etc.

[3]) Noch heute ist für eine volksthümliche Predigt keineswegs eine nichts zu ahnen übriglassende, völlig durchsichtige, zu keinem Suchen, Graben, Forschen reizende Wasserklarheit gefordert oder erwünscht.

Zuerst schildert er die Beziehungen von Kurpfalz zur evangelischen Schweiz seit der Reformation. Dann folgt Hottingers Berufung nach Heidelberg und seine Wirksamkeit daselbst, zuerst im Allgemeinen: als Professor, Rector, Kirchenrath — dann nach einigen besonderen Seiten: als Ephorus des Collegium sapientiae und in weltlichen Angelegenheiten; auch das Verhältniss zum Hofe ist eingehender berücksichtigt und in zwei eigenen Kapiteln sind die Verhandlungen über Verlängerung von Hottingers Aufenthalt zu Heidelberg sowie sein Abschied von dort dargestellt. Belege, Akten, Briefe, Nachweise über die Quellen machen den Schluss.

Das Zeitgeschichtliche boten die Dokumente des *Zürcher Staatsarchivs,* die gewiss in ihrem seltsamen Styl dem Bearbeiter bei manchen Geduldsproben auch viel Ergötzung bereitet haben. Für das eigentliche Thema war die Hauptquelle der *Thesaurus Hottingerianus,* eine von Hottinger selber angelegte Dokumenten-Sammlung von 52 Folianten, deren eine grössere Anzahl zu benutzen war. Jetzt besitzt die Stadtbibliothek dieses in seiner Art kostbare Magazin zur Zeitgeschichte des 17. Jahrhunderts.

Wir können hier auf das Einzelne nicht eingehen; man muss diese Zeit in ihrer behäbigen, amusanten Art aus den Schilderungen selber kosten. Anderseits hat der Verfasser die schwierigste Klippe glücklich vermieden, die in der Ueberfülle des Stoffes und in der Breite der damaligen Schreibweise lag. Er ist nirgends zu weitläufig geworden; überall spürt man ein wohlthuendes Masshalten und die Darstellung liest sich sehr angenehm. Von den Ergebnissen allgemeinen Interesses sei die Richtigstellung hervorgehoben, die der schwere, von lutherischer Seite dem alten Hottinger gemachte Vorwurf charakterlosen Verhaltens zur Ehesache des Kurfürsten im Jahre 1657 durch die neue Untersuchung nunmehr gefunden hat. (S. 29—34).

Die Kurfürstin Elisabeth schreibt einmal — zur Sommerszeit — an Hottinger: „Diese angenehme zeit bringet unserem theil der welt nicht mehr lieblige Blumen und wohlschmeckende früchten, als euere fruchtbare Feder uns järlich nützlige und ergötzlige rariteten zukommen lasset.“ Daran möchten wir den Wunsch knüpfen, auch der Biograph Hottingers wolle uns recht oft mit neuen Schriften seiner Hand erfreuen; so viele und dickleibige, wie sie der alte Hottinger geschrieben hat, meinen wir ja damit nicht. Besten Dank für diese vortreffliche Gabe! *E.*

Becker, Bernh., *Zinzendorf im Verhältniss zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit.* VIII. 580 S. Leipzig, Hinrichs 1886.

Nachdem fachmännische Urtheile (z. B. Ritschl in Th. L. Z. 1886, n. 14) sich eingehend über das Buch geäussert, sei hier nur gestattet, auf die allgemeinere Bedeutung desselben für alle die hinzuweisen, denen Zinzendorfs Person und Lebenswerk irgendwie persönlich wichtig geworden ist. Sie werden vielleicht wie der Ref. mit besonderem Dank erkennen, um wie viel grösser der Mann und seine Arbeit ist, wenn man ihn nicht nur nach einzelnen halb zufälligen Eindrücken oder nach den jetzt noch in religiös lebendigen Kreisen wirksamen Erinnerungen beurtheilt. Seine Stellung zur Aufklärungsphilosophie und sein im Gegensatz zu ihr gewonnener Grundsatz, dass die chr. Gotteserkenntniss durchaus in der Offenbarung in Christus ihr Prinzip habe, haben direktes Interesse für die wichtigste dogmatische Controverse der Gegenwart. Das Buch ist zugleich ein ehrendes Zeugniss für die wissenschaftliche Arbeit des theologischen Seminars der Brüdergemeinde. *Th. H.*

Riehm, Ed., D. o. Prof. d. Th. in Halle a. S.: *Die messianische Weissagung.* IV. 232. 2. Aufl. Gotha, Perthes 1885. — Mk. 4. —

Der Unterschied gegenüber der ersten Auflage (1875) betrifft wesentlich den ersten Theil der Schrift: die Entstehung der messianischen Weissagung. Gegenüber der Auffassung Königs (d. Offenbarungsbegriff des A. T. 1882), wornach die Objektivität der Offenbarung nur bei Annahme eines eigentlichen „Sehens und Hörens mit den Augen und Ohren des Leibes“ soll festgehalten und dem Zeugniss des A. T. selbst soll genügt werden können, hält der Verfasser seine

Ansicht fest, dass wir vielmehr an „eine unmittelbar durch den Geist Gottes im Geist des Propheten gewirkte Gewissheit über den Willen und Rathschluss Gottes" zu denken haben, dass diese „Offenbarungswirksamkeit sich immer in den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens bewegt" und dass materiell „der schon vorhandene Inhalt des proph. Bewusstseins bedingenden und bestimmenden Einfluss auf die Offenbarungserkenntnisse übt" (S. 23. 33. 90). Wer irgend eine Arbeit des Herrn Verfassers kennt, weiss, dass solche Sätze auf's eingehendste begründet werden. Ref. erlaubt sich hervorzuheben, dass ihm die schlichte klare Untersuchung des proph. Bewusstseins (bes. S. 33 ff.) auch ein wichtiger dogmatischer Beitrag für einen in der Offenbarungslehre oft gar zu vornehm ignorirten, weil angeblich unerkennbaren Punkt zu sein scheint. Die beiden weniger veränderten Abschnitte über den zeitgeschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung und ihr Verhältniss zur Erfüllung werden nach wie vor durch den Eindruck strenger Wahrhaftigkeit sich Zustimmung erwerben. Verbindet sich damit der von dem Verfasser bezeugte, dass die Anerkennung des geschichtlichen Sinnes zugleich „die der Erziehungsweisheit Gottes würdige Herrlichkeit" dieser Weissagung vollständiger erkennen lasse, so wird dieselbe, weil von gutem wissenschaftlichem Gewissen begleitet, doppelt erfreulich sein. Besonders beherzigenswerth dürfte die Auseinandersetzung über die Zukunft Israels gegen die „realistische" Schriftauffassung sein, weil sie von der sonst oft üblichen Parteipolemik sich völlig frei hält, so bestimmt auch der Verfasser jene „realistische" Auffassung als judaisirende Umdeutung des N. T. wie die Hengstenberg'sche als falsche Christianisirung des A. T. abweist und auch auf ihre praktischen Bedenken hindeutet. Ueberhaupt liegt in der rein sachlichen und doch nichts weniger als kalten Behandlung aller Probleme ein Hauptreiz des Buches. Sein Inhaltsreichthum im Vergleich zur Seitenzahl darf auch hervorgehoben werden; daher regt es überall zur Arbeit an, wie es aus ganzer Arbeit hervorgegangen. Noch sei bemerkt, dass es seiner Gesammtanlage nach von der Stellung zu den Einleitungsfragen relativ unabhängig ist; im Einzelnen natürlich wird vielfach ein sicheres Urtheil erst dann möglich werden, wenn diese entschieden sind. *Th. H.*

Steude, Lic. E. G., *Beiträge zur Apologetik.* Gotha, Perthes, VII u. 295 S. 1884. Preis: Mk. 4. 80. —

Man wird dem Verfasser gerne darin zustimmen, dass eine genaue Begriffsbestimmung der Apologetik, die auf allgemeine Anerkennung rechnen könnte, höchst wünschenswerth wäre; man wird auch von seinem warmen persönlichen Eifer, die rechte Apologetik zu finden, sich sympathisch berührt fühlen; auch gerne die ernste Gedankenarbeit anerkennen. Das alles schliesst doch nicht Zustimmung zu seinen Sätzen in sich. Referent möchte die formale Frage voranstellen. Verfasser sucht zu zeigen, dass Apologetik etymologisch und geschichtlich nichts anderes bedeuten könne als die wissenschaftliche Anleitung zur Vertheidigung des Christenthums, während die Verwendung des Namens für die theologische Principienlehre und für den wissenschaftlichen Beweis des Christenthums missbräuchlich sei; jene richtige Fassung fordere Einordnung in die praktische Theologie. Man mag das zugeben; aber das Mass der Fruchtbarkeit einer solchen Wissenschaft wird nothwendig davon abhängen, inwieweit man über eine wohlbegründete und zusammenhängende systematische Theologie verfügt, also eben über eine gute Apologetik in dem abgewiesenen Sinne. Was ausserdem von dem Verfasser „indirekte Apologie" genannt wird, nämlich offenbar der praktische Selbstbeweis des Christenthums als einer Lebensmacht in der Geschichte wie im Einzelleben, darüber werden sich nicht viel Regeln aufstellen lassen, sie werden wenigstens ganz genügend in der Ethik zur Sprache kommen. Nun aber das materielle Bedenken. In den Abschnitten VI—X behandelt der Verfasser das Verhältniss der Apologie zur Naturwissenschaft und vergleichenden Religionswissenschaft, das Problem des Uebels und die Objektivität der Religion mit einem Mass von Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der theor. Vernunft, das diejenigen nicht theilen können, die der Ueberzeugung sind, dass ohne Anerkennung des Sittlichen in seiner Unbedingtheit ein „Beweis" für das Christenthum nicht geführt werden kann und soll. Das hindert nicht, des Verfassers Kenntniss und

Verwerthung der betreffenden philosophischen Systeme als eine in ihrer Art sorgsame anzuerkennen. Aber es lässt sich eben heutzutage über Apologetik nicht referiren ohne bestimmte dogmatische Stellungnahme; die blossen Formfragen der theologischen Encyklopädie mögen noch so scharfsinnig erörtert werden, sie finden wenig Interesse. *Th. H.*

Holsten, C.: *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes.* Heidelberg. Zur Jubelfeier 1886.

In seiner im Jahre 1883 erschienenen Schrift: „Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien" hat unser hochverehrte Lehrer, Herr Professor Holsten, früher in Bern, nun in Heidelberg, der gelehrte Kenner paulinischen Geistes, auf Grund der einzig sicheren geschichtlichen Quelle der Briefe des Paulus an die Galater und an die Korinthier die Entwicklung zu erforschen gesucht, in welcher unmittelbar nach dem Tode Jesu die Urgemeinde Jerusalems ihr religiöses Bewusstsein und Leben ausbildete. Darnach verkündete Petrus das Evangelium, wie es sich in dem Messiasbewusstsein der Urapostel gestaltete, den Juden. Zu diesem Judenevangelium des Petrus trat dann das dem Paulus geoffenbarte Evangelium an die Heiden und als Rückwirkung dieses Heidenevangeliums des Paulus auf das ursprüngliche judenchristliche Bewusstsein brachen jene dogmatisch-religiösen Gegensätze hervor, wodurch das petrinische Judenchristenthum des Anfangs zum schroffen Judaismus sich umbildete. Diese drei Evangelien, dasjenige des Petrus an die Juden, dasjenige des Paulus an die Heiden und das Evangelium eines reaktionären Judaismus — das sind die drei ursprünglichen Evangelien, die in den Gemeinden um die Alleingeltung rangen.

Die Erkenntniss dieser Thatsache ist von grosser Wichtigkeit. Holsten hat dadurch, wenn auch nicht mit der Tübinger Kritik als solcher, so doch mit ihren Ergebnissen vielfach gebrochen. Wie es den Tübingern noch nicht gelungen war, die geschichtliche Genesis des paulinischen Evangeliums zu erkennen — die Palme dieser Erkenntniss dürfen wir unbedenklich Herrn Holsten reichen —: so ist es ihnen auch nicht gelungen, die geschichtliche Wirklichkeit und Genesis des Urchristenthums richtig zu begreifen, und zwar desshalb nicht, weil sie die Entstehung und das Wesen des Judaismus als einer reaktionären Umformung des ursprünglichen Petrusevangeliums vor Auftritt des Paulus Gal. 2, 7 und 8 nicht erkannt haben. Die Tübinger Kritik wird beeinflusst von einem falschen Begriff geschichtlicher Entwicklung des Geistes, auf welche sie das Wesen der Naturentwicklung überträgt. Die Natur entwickelt sich allerdings von unvollkommenen zu inneren vollkommenen Formen. So auch der Geist in der Geschichte. Aber in anderer Weise. Die Entwicklung des Geistes innerhalb der Geschichte vollzieht sich vermittelst der genialen Individualität und Persönlichkeit. In ihr treten die neuen Ideen als prinzipielle Mächte der Zukunft zuerst in's Gemüth und Bewusstsein, um von da allmälig das Bewusstsein der Menschheit zu durchdringen und zu bestimmen. Aber diese genialen Persönlichkeiten stehen zunächst hoch über ihrer Zeit und gehen unbegriffen und unverstanden durch ihre Welt. Daher entwickelt sich der Geist in der Geschichte so, dass auf das Aufschwungsleben unter der Macht einer genialen Persönlichkeit zunächst immer eine Periode des Herabsinkens, die Rückkehr zur Gewohnheit, zur Tradition folgt.

Die Tübinger haben sich nun das Urchristenthum unter dem Gesetz der Naturentwicklung gedacht. Auch Jesus ist nach ihrer Ansicht noch ganz im Judenthum befangen. Erst in Paulus beginnt die Freiheit vom Judenthum. Doch dem ist nicht also. Jesus hat unendlich viel höher als seine Zeit und seine Umgebung gestanden, die ihn in seiner Geistigkeit nicht begriff, wie ja die Synoptiker dies sehr geschichtlich darstellen. Und das Bild, das Jesus in das Bewusstsein seiner Urapostel warf, ist eine Verkümmerung seiner wirklichen Persönlichkeit. Er hatte das tragische Geschick, dass die, die ihn umgaben, ihn nicht verstanden, dass der, der ihn verstanden hätte, ihn nicht umgab.

Auf diesem Wege richtiger Erkenntniss der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes ist Holsten, wie wir privatim wissen, zu einer richtigen Würdigung des Urchristenthums und seiner Erscheinungsformen und damit zur Ueberwindung der Ergebnisse der Tübinger Kritik gelangt. Und wer wollte sich

nicht darüber freuen, dass wir auch vom streng wissenschaftlichen Standpunkte aus in Jesus die vollkommen geniale Persönlichkeit schauen dürfen, als die er in unserm Gemüthe lebt?

Schon in der Schrift: „Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien" und dann ganz besonders in der Schrift: „Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes" hat Holsten die Annahme zu begründen gesucht, „dass die Einheit unserer Synoptiker wesentlich nicht durch gemeinsame Benutzung einer ausser ihnen liegenden mündlichen oder auch schriftlichen Ueberlieferung, sondern durch gegenseitige Benutzung einer in ihnen selbst gegebenen schriftlichen Evangelienform zu erklären sei und zwar in der Weise, dass Markus den Matthäus, Lukas den Markus und Matthäus von Neuem gestaltet habe; dass aber der Unterschied der Synoptiker wesentlich nicht aus dem Walten bewusstlos wirkender, geringfügiger Verschiedenheiten der Anschauungen und Zwecke, sondern aus der Herrschaft bewusstvoll durchgeführter grosser dogmatischer Prinzipien zu erklären sei und zwar in der Weise, dass Matthäus das ursprüngliche, später durch den Judaismus verfälschte Evangelium des Petrus dargestellt, Markus in dieser Darstellung dem Geiste des paulinischen Evangeliums Raum geschafft, Lukas unter der Zeitforderung einer Einigung der heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden gegen die gemeinsamen Gegner, die in ihren Prinzipien schon abgeschwächten Gegensätze jenes petrinischen und paulinischen Evangeliums zu einer Einigung zu verknüpfen unternommen habe."

Der gelehrte Verfasser hat diesen Nachweis in einer Synopse der drei ersten Evangelien zu leisten gesucht, indem er, ausgerüstet mit einer genauen Kenntniss der paulinischen Gedankenwelt und ihres sprachlichen Ausdruckes, die Evangelien Wort für Wort mit einander verglichen und für jede Abweichung von einander einen verständigen Grund aufgesucht hat. Uns will scheinen, der Verfasser habe schlagend nachgewiesen: einerseits den paulinischen Geist des Markus-Evangeliums, den in der Wissenschaft zuerst Volkmar geltend gemacht hat, anderseits die Abhängigkeit des Markus von Matthäus. Durch seine anschauliche schematische Darstellung aber hat er das Studium des synoptischen Räthsels wesentlich erleichtert und mächtig gefördert. In seiner neuesten Schrift sucht Holsten die Lösung des synoptischen Räthsels in Schriften, die wir kennen, und damit hat er die Frage überhaupt auf einen wissenschaftlichen Boden gestellt.

H. J. Andres, Zofingen.

Bösch, J. M., Dozent der Philosophie am eidgenössischen Polytechnikum und Pfarrer in Rickenbach: *Der Materialismus und das Verhältniss von Leib und Seele.* Habilitationsrede. — 1886. (29 S.)

Es dürfte mehr mit Rücksicht auf die Persönlichkeit des Verfassers, welcher ein Glied der zürcherischen Geistlichkeit ist, als wegen des Inhalts dieser Rede von der Redaktion unserer Zeitschrift eine Anzeige derselben gewünscht worden sein. Wird doch hier nicht sowohl eine Würdigung des Materialismus als Weltanschauung geboten, in welchem Fall auch die Theologie an der Diskussion interessirt ist, sondern eine natur-philosophische Erörterung über die Leistungsfähigkeit der materialistischen Theorie für die Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele. Der Verfasser will die Grenzen für das materialistische Forschungsprincip so weit als möglich hinausgerückt wissen, wobei interessant ist, und neu sein dürfte, dass von dem Gesetz der Erhaltung der Kraft aus gegen die Substantialität der Seele argumentirt wird. Doch nimmt er anderseits entschieden Stellung gegen die Identificirung des materiellen und geistigen Seins. Das geistige Geschehen ist als Begleiterscheinung des materiellen zu betrachten. — Wir haben den Eindruck, dass die Vertheidigung der idealistischen Denkweise nicht gründlich und nicht energisch genug geführt wird. Die nähere Charakteristik des Verhältnisses der geistigen „Begleiterscheinungen" zum materiellen Geschehen durfte nicht unterbleiben, wenn die Aufgabe gelöst werden wollte: denn eben hier in der Frage, inwiefern die physischen Vorgänge dem materiellen Process im Gehirn paralell sein können, liegt unsers Erachtens das Hauptgewicht des Problems. Es genügt nicht zu zeigen, dass die materiellen Bewegungen einem andern Gebiete angehören als die geistigen Vorgänge, so dass jene sich nicht in

diese verwandeln können, sondern es muss auch die gänzliche Incompatibilität der physischen und psychischen Gesetze zugestanden werden. Der Geist befolgt in seiner logischen, ästhetischen und ethischen Funktion ein Verfahren, welches der supponirten mechanischen Fortpflanzung der Bewegung in den Gehirnmolecülen durchaus disparat ist und in keiner Weise mit dieser in Paralelle gesetzt werden kann. Die einzelnen Bewegungen im Geistesleben können somit nicht als „Begleiterscheinungen" physischer Vorgänge im Gehirn bezeichnet werden, während allenfalls gestattet werden könnte, das Geistesleben als ganzes eine Begleiterscheinung des materiellen zu nennen. Dagegen wird sich aber die teleologische Weltbetrachtung auf's entschiedenste sträuben, welche sich die Ueberzeugung nicht nehmen lässt, dass das Geistesleben der werthvolle Zweck und das materielle Geschehen bloss die unumgängliche Bedingung der Auswirkung des ersten ist. Wir vermissen es, dass der Verfasser mit keinem Worte versucht hat, seine Anschauung mit dieser durch die Ideale des Menschengeistes geforderten Betrachtungsweise in Verbindung zu bringen. — Aber ganz abgesehen vom weltteleologischen Gesichtspunkte kennen wir noch ein Argument von — wie uns scheint — durchschlagendem Gewicht für die Selbstständigkeit des Geisteslebens, nämlich die Einheit des Bewusstseins; an dieser Grundthatsache alles geistigen Seins scheitert jeder Versuch, die Vorgänge im Geiste als Begleiterscheinungen von materiellen Molecularbewegungen zu deuten.

Nun soll aber die Anerkennung der Selbständigkeit und Insichgeschlossenheit des Geisteslebens durch das Gesetz der Erhaltung der Kraft verwehrt sein, indem das von diesem geforderte Gleichgewicht der materiellen Kräfte im Universum durch Abgabe von Kraft in ein jenseits des Materiellen gelegenes Gebiet und durch Empfang von Kraft von ausserhalb seines Bereiches aufgehoben würde. Die Schwierigkeit ist gelöst, sowie man annimmt, dass es in Wirklichkeit nur materielle Kraft gibt, und dass, wo Geistiges Kraft auszuüben scheint, in Wahrheit nicht dieses, sondern das ihm zu Grunde liegende Materielle wirksam ist. Aber ist die Schwierigkeit von dieser Seite so ernst zu nehmen, dass der Preis eines gänzlichen Verzichtes auf die Selbständigkeit des Seelenlebens nicht zu hoch ist, um sich von ihr loszukaufen? Wir können das nicht finden. Die Schwierigkeit scheint uns nicht von Seiten des Gesetzes der Erhaltung der Kraft im *allgemeinen* zu drohen, indem ja auch die Seele als Kraftzentrum an dem Gleichgewicht der Kräfte im Universum recht wohl Theil haben könnte, sondern nur dann, wenn verlangt werden wollte, es müsse die Aequipollenz der Kraftansammlung und der Kraftausgabe in *jedem einzelnen Fall* nachgewiesen werden. Dieser Forderung kann aber auch auf dem Gebiete der Natur nicht überall entsprochen werden, und darf es sicherlich nicht verwundern, dass das bei der Seele, die an Reichthum und Complicirtheit des Lebens alles Naturdasein übertrifft, vollends unmöglich ist. Dagegen wird es ebensowenig möglich sein — wie Bösch versucht — zu beweisen, dass das Gesetz der Erhaltung der Kraft bei der Seele nicht zutreffe.

Wenn wir so den Ansichten des Herrn Bösch fast in allen entscheidenden Punkten widersprechen müssen, so anerkennen wir dagegen gerne die gewandte Form und den frischen Ton seiner Rede, sowie das reiche Wissen, das sich darin kundgibt. — Möge der junge Dozent seine tüchtige Kraft im Kampfe gegen den theoretischen Materialismus, (dem er zur Stunde freilich noch zu viel zu concediren scheint) und mehr noch gegen den praktischen, in seinem neuen Wirkungskreis stets unverdrossen und mit Erfolg einsetzen. *G. v. Sch.*

Tschackert, Dr. Paul, Prof. theol. zu Königsberg i. Pr.: *Evangelische Polemik gegen die römische Kirche.* — Gotha, F. A. Perthes 1885. XV und 441 S. — Preis: 8 Mk.

„Eine Polemik *nach* den Kulturkämpfen, für gebildete Evangelische, Theologen wie Nicht-Theologen." So leitet der Verleger in zutreffender Weise das vorliegende Werk ein. Dass es *zeitgemäss* sei, durch ein solches Werk das protestantische Bewusstsein neu zu schärfen, darf eben in dem Augenblicke wohl behauptet werden, wo der mächtigste protestantische Staat seine kulturkämpferischen Fehler durch eine fast unbedingte Nachgiebigkeit an die Forderungen

der römischen Kirche gut zu machen beflissen ist. Und dass die falsche Nachgiebigkeit gegen Rom und das blinde Gerede von der „Schwesterkirche" bei so manchen Protestanten nicht zu entschuldigen, aber zu erklären ist nur aus der vielfachen völligen *Unkenntniss* der wirklichen römischen Kirche und ihres Systems, das hat z. B. Nippold in seiner Geschichte des neuesten Katholicismus auf's Eindringlichste nachgewiesen.

Diese „Polemik" bietet dann auch wirklich eine recht gute Orientirung über alle hier in Betracht kommenden Fragen; ein ziemlich vollständiges Register erleichtert den Gebrauch auch für den, der nur über diesen oder jenen einzelnen Punkt rasche Aufklärung sucht. Das Ganze ist gut geordnet, leicht und fleissig geschrieben und doch durchweg mit gehörigen Quellenstudien und -Citaten unterbaut. Wer freilich die glänzende „Polemik" *Hases* kennt, des alten Jenenser-Vorkämpfers für protestantische Art und Freiheit, der wird nicht urtheilen, dass der Nachfolger den Vorgänger erreicht habe; diese feine Objectivität, diese Feinheit des historischen und ästhetischen Urtheils, diese bekannte Prägnanz der Darstellung wie sie Hase auszeichnen, das konnte überhaupt nicht leicht übertroffen werden. Auch dürfte man vielleicht urtheilen, dass der Verfasser in einzelnen Punkten sich selbst noch als im Banne der Tradition — ob auch uralter Tradition — befangen erweist, so betreffend der Immaculata conceptio: die Vertheidigung wird nur leichter, wo der Protestantismus die Consequenzen seines Standpunktes ganz und voll zu ziehen wagt. Vor Hase zeichnet Tschackert die spezielle Behandlung der „römischen und evangelischen Sittlichkeit" aus, ebenso die Kapitel über das Kirchenrecht, über die Mission und über die soziale Frage in ihrem Verhältniss zu den Kirchen. Für Laien und für solche, denen die Hase'sche Art zu schwer, zu gedrungen und prägnant ist, möchten wir das Buch warm empfehlen. Können wir uns auch nicht in allen „Zeitfragen" genau seinen Ansichten anschliessen, so macht ihn doch sein ebenso unionistischer wie antirömischer Standpunkt auch dem Schweizer Reformirten von vornherein sympathisch. *R.*

Dieckhoff, Dr. A. W., Prof. theol. zu Rostock: *Der Ablassstreit,* dogmen-geschichtlich dargestellt. — Gotha, F. A. Perthes 1886. VIII. 260 S. Preis: 6 Mark.

Das Buch kann als Ergänzung des in dieser Zeitschrift (1886 H. II) bereits angezeigten Werkes von Dr. Bratke (nicht Bretke, wie a. a. O. irrthümlich verdruckt) über Luther's 95 Thesen und ihre dogmen-historischen Voraussetzungen gelten. Die Tendenz ist dieselbe: Die Polemik gegen die heutzutage von römischer Seite (Janssen etc.) beliebte und von protestantischer Seite (z. B. Köstlin) mehr oder weniger zugestandene Darstellung, als ob der Ablass als solcher im Grunde ein höchst unschuldiges Ding wäre und als ob es sich im Ablassstreite eigentlich nur um einige mehr zufällige Missbräuche gehandelt hätte, welche für sich niemals das Recht zu einer prinzipiellen Lostrennung von der römischen Kirche begründen könnten. War dagegen Bratke zur Begründung seiner andern Anschauung in ausführlicher Weise auf die ganze Vorgeschichte des Ablasswesens und des Busssakramente namentlich in den drei letzten Jahrhunderten vor der Reformatien zurückgegangen, so setzt Dieckhoff nach einer kurzen Einleitung eben dort ein, wo Bratke abschliesst, nämlich bei den 95 Thesen, führt dann aber die Geschichte des Streites mehr herab bis zum Vertrag zwischen Luther und Miltiz — resp. bis zu dem Punkte, wo dann der Streit durch das Auftreten von Dr. Eck eine ganz neue Wendung und Ausdehnung gewinnt.

Eben hiedurch ergänzen sich also die beiden Schriften auf's Beste. Dieckhoff glaubt aber gegen Bratke insofern auch eine Correctur zu bieten, als er es für unrichtig und ungenügend hält, mit Bratke in der spezifisch päpstlichen Institution des sogenannten Jubiläums oder Jubelablasses im Unterschied vom altherkömmlichen „gemeinen" Ablass das eigentliche Punctum saliens der Kirche zu sehen. Dieses liegt nach ihm vielmehr in der vom Semipelagianismus in die Scholastik gebrachten falschen Lehre von der Reue und Busse, wonach, wenn die vollkommene Reue (contritio) nicht da ist, auch die *attritio* genügen kann,

die unvollkommene Reue, die bloss in Furcht vor der Strafe besteht, vorausgesezt nämlich, dass nun das Busssakrament, Beichte und Absolution hinzutritt und den fehlenden Schaden ergänzt. Hiemit ist von vornherein aller Ernst der Busse gründlich gebrochen; denn wenn nun anderseits die contritio so streng gefasst wird, dass sie vollkommene Liebe zu Gott, also etwas dem noch in der Sünde befangenen Menschen eben Unmögliches voraussetzt — warum sollte der Mensch dann nicht lieber den begonnenen Weg der attritio gehen, auf dem ihm eine viel grössere Sicherheit des Heils gewährt wird — namentlich wenn nun der zum Busssakrament noch hinzutretende Ablass ihm obendrein Befreiung von allen geistlichen Strafen und speziell von der für das Bewusstsein allmählig schier an Stelle der ewigen Höllenstrafen getretene Fegefeuerstrafen in Aussicht stellt?

Uns scheint, dass auch von Dr. Bratke dieses punctum saliens in keiner Weise übersehen wird, dass er es dagegen durch seine Theorie noch besser klar gemacht hat, wie die der sittlichen Laxheit entgegenkommende und den Ablass überhaupt erst ermöglichende absolut supranaturale Anschauung vom Sakramente eben erst durch die *hierarchische* Tendenz, welcher jene als willkommenes Mittel dient, zum Siege gekommen ist. *R.*

Kambli, C. W., Pfarrer in St. Gallen: *Freies Christenthum*, dargelegt in *Predigten und Betrachtungen protestantischer Geistlicher.* Zürich bei C. Schmidt, 1886. 424 S. gr. 8°. brosch. 6 Fr.

In diesem Buch wird uns zum ersten Mal eine Sammlung von Predigten freisinniger Geistlicher der Schweiz und gesinnungsverwandter hervorragender Prediger des Auslandes geboten. Eine solche Zusammenstellung erbaulicher Beiträge von gleichgesinnten Verfassern hat verschiedene Klippen zu meiden. Bestimmte, für erbauliche Behandlung sich aufdrängende Ideenkreise werden leicht von verschiedenen Bearbeitern zugleich berührt, andere, ferner liegende, übergangen. Auch liegt die Gefahr nahe, dass bei vereinzelten Gaben, die ein jeder einsendet, er gleichsam den ganzen Mann bieten möchte und zu viel in die einzelne Arbeit hineinträgt, wodurch eine solche entweder zu schwer, oder aber zu allgemein gehalten wird. Erstere Klippe hat der Herausgeber glücklich umgangen, indem er die Sammlung nach einem bestimmten, durch die Festidee bedingten Plan angelegt und durchgeführt hat. Letztere Gefahr haben die Mitarbeiter selbst dadurch vermieden, dass sie, als erfahrene Praktiker, ihre Predigten in der Hauptsache so eingegeben, wie sie dieselben vor ihre Gemeinden gebracht hatten. Darum fehlt denselben dann auch keineswegs jene lebendige Anschaulichkeit, wie sie durch die getreue Durchführung eines Einzeltextes am Besten gesichert wird. In erfreulicher Weise macht sich nun aber auch der Vorzug einer solchen Sammelarbeit geltend. So gesinnungsverwandt die Männer sind, die hier Zeugniss ablegen, so bestimmt redet doch jeder seine eigene Sprache, und alle zugleich die Sprache rechter Erbauung. Den Standpunkt in negativer Weise zu präzisiren, ist mit Takt vermieden, ohne dass das „frei" neben dem „fromm" eine Einschränkung erlitte. Wie aber das Erbauliche der freien Richtung auch für ausserordentliche Lebenslagen ausreicht, beweisen beigegebene Casualreden, die unter besonders schwierigen Umständen gehalten wurden. Eine willkommene Beigabe für weite Laienkreise müssen die Betrachtungen über altes und neues Testament, Choralgesang u. s. w. werden, welche den für diesen engen Rahmen so überreichen Stoff recht übersichtlich vorführen.

Der Druck ist derart gross und deutlich, dass selbst ein blödes Auge ihn meistert. Das Ganze ist sorgfältig durchgangen, die Auswahl reich und doch nicht reich genug, dass wir nicht Ursache hätten, eine Weiterführung des verdienstlich begonnenen Unternehmens dringend zu wünschen. — (S. 367, Anmerkung, lies Droz statt Deoz.)

Theologisch gleich gerichtet wie diese Predigtsammlung sind die zwei Predigtausgaben:

1. **Wirth,** Zwingli. Pfarrer in Basel, *Alte Wahrheit für die neue Zeit.* Religiöse Reden und Betrachtungen. — Bei Th. Wirth, St. Gallen, 338 S., in 2. Auflage als Volksausgabe und mit zwei Festreden über Luther und Zwingli a. 1884 erschienen.

Als des Verfassers Charisma gilt im Kreis seiner Gesinnungsgenossen schon längst seine bedeutsame Art, in grossen sichern Strichen über ein Gebiet des religiösen oder sittlichen Lebens zu orientiren, dogmatische Grundfragen in ansprechendem modernem Gewande, jedem Denkenden wohl verständlich, vorzuführen, programmartig und doch überaus lebendig die Kernwahrheiten christlicher Religion zu resümiren. Diese Eigenart tritt denn auch, wie an den übrigen Arbeiten des Verfassers, vor Allem an seinen Predigten zu Tage. Sie scheint leicht etwa von individualisirender Behandlung ab auf Allgemeinheiten zu führen. Der Verfasser kommt nicht in diese Gefahr, indem er auch der allgemeinsten Bemerkung ein Moment belebender persönlicher Wärme beigibt und, was ein anderer nur trocken vortragen würde, fast mit der Kraft eines Schlagwortes an den Mann bringt. So kommt er denn oft mit der Keckheit seiner Kanzelsprache bis an den Rand des Erlaubten, aber eben nie darüber hinaus. Selbst französische Einträge befremden in diesem lebendigen Zusammenhang nicht. Ansprechend reihen sich z. B. zehn Predigten über den Dekalog Mosis unter folgende Titel ein: 1. Die Grundlage und das Wesen der Religion. 2. Kein Bildniss noch Gleichniss! 3. Der Name Gottes. 4. Die Sabbatruhe Gottes und des Menschen. 5. Autorität und Pietät. 6. Der Werth des Menschenlebens. 7. Das Heiligthum des Hauses. 8. Das Eigenthum im Lichte der göttlichen Weltordnung. 9. Hüte deine Zunge und Feder! 10. Die sittliche Entwickelung und die sittliche Aufgabe.

Nicht zum Schaden des Ganzen dürfte es dienen, wenn etwas häufiger aus der mehr referirenden Weise des Vortrages in die Form der Anrede und direkten Zumuthung übergegangen würde.

2. **Mayer,** Karl Eduard, weil. Pfarrer zu St. Laurenzen in St. Gallen: *Predigten.* — Bei W. Hausknecht, 1885. — 272 S. 8°. — Fr. 2. 50.

Aus dem Nachlass dieses gerade auch als Kanzelredner so bewährten Pfarrers liegt uns nur die kleine Zahl von 24 Predigten vor, welche sich in recht ungleichmässiger Weise derart vertheilen, dass 7 auf Confirmationen, 5 auf Charfreitag, 3 auf Bettag und nur eine auf Weihnachten Bezug nehmen, während Ostern und Pfingsten ganz leer ausgehen. Um die Art des Verewigten daraus zu entnehmen, dazu sind allerdings diese Proben hinreichend. Sein Bestreben, in die ganze Tiefe des christlichen Geheimnisses hineinzudringen, und alles hieraus zu deuten, ist bei den Predigten, die fast 20 Jahre auseinanderliegen, gleich offenkundig.

In der Seelenpsychologie war der Verewigte ein Meister. Eine packende Gewalt in den einzelnen Gedanken lässt übersehen, dass auf eine erschöpfende Folge derselben nicht immer Gewicht gelegt wird. Unmittelbarkeit und Gemüthswärme lassen vergessen, was im Punkt der Themastellung, gleichmässiger Durchführung der Theile nach dem Massstab des Schulgerechten etwa noch gewünscht werden möchte. Einzelne Aussprüche gewinnen geradezu typische Bedeutung, so wenn er z. B. in einer Confirmationsrede (S. 107) zu seinen jungen Zuhörern sa[illegible]. „Ich habe es darauf angelegt, euch das Christenthum, die Religion der Gotteskindschaft zu erweisen als eine *fortwährende Seelenpflege* im steten Aufblick zu dem im Menschengeist allgegenwärtig sich ankündenden Gott. Befreit [illegible] fremdartigen Dogenengewande vergangener Zeiten sollte euch die wahre Religion nicht mehr der Glaube sein an eine seltsame Wundergeschichte, die bald oben im Himmel, bald unten auf Erden, in fremdem Land und in fern abliegenden Zeiten sich vollzogen hat, sondern der lebendige Glaube an einen Vorgang, der zu jeder Stunde noch immer sich wiederholen kann und soll in euerem eigenen Geiste zwischen euerer Seele und dem allgegenwärtigen lebendigen Gott."

Sollten wirklich nicht mehr Predigten des Heimgegangenen erhältlich sein?

M.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6645

v.3
1886

Schweizerische theologische Zeitschrift v.3
1886